

# كتاب المسامرة

للكمال بن أبي شريف بشرح المسامرة للعلامة

الكمال بن الهمام في علم الكلام

رحمهم الله

٢

وعلى المسامرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفي وضعناها في

صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصولا بينهم ما يجدول

وجعلنا التعقيب للكتاب الاول

( تنبيه )

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخبر الشيخ فرج الله زكي

الكردي بالجامع الازهر الشريف بمصر

ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندي بجوار أجرة خاانة اسكولاب بالموسكى

( حقوق الطبع محفوظة للترجم )

( الطبعة الاولى )

بالمطبعة الكبرى الاميرية بيولا ق مصر المحمية

سنة ١٣١٧

هجريه

( بالقسم الادبي )



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا من رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيد الله ورسم سطورها رسائل معلنة  
بوجوب وجوده الى كافة عبيده والصلاة والسلام على افضل من حباه من فضله  
بزيده محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابى سنته وجماعة  
صحابته في تقويم العقد وتسديده (وبعد) فهذا توضيح لكتاب المسيرة في العقائد  
المنجية في الآخرة تأليف شيخنا الامام العلامة أوحد علماء مصره وواسطة عقد  
محقق عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام  
جاد ضريحه بالرضوان صوب النجم وبؤاه مولاهم بمؤا صدق في دار السلام قصدت  
فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مصادره وتحرير معاقده سائل من الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفي عامله الله تعالى بلطفه الخفي  
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فان  
الفقيه الى رحمة ربه الغنى قاسم الحنفي يقول ان بعض الاخوان قرأ على كتاب المسيرة  
في العقائد المنجية في الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألني  
أن اكتب له ما وقع في التقرير فأجبته الى سؤاله مستعيناً بالله انه حسبى ونعم الوكيل

سبحانه النفع به لي ولمن قرأه وأورقه ولمن فهمه بعد أن فهمه انه تعالى ولي كل نعمه  
 وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله عنه ورضي عنه ونفع بعلومه المسلمين  
 (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد افتداء بأسلوب الكتاب  
 المجيد وعلما بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل  
 اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم وفي رواية لابن حبان وغيره كل  
 أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفي رواية للإمام أحمد في مسنده كل أمر ذي بال  
 لا يفتح به كرا لله فهو أتم وأقال أقطع هكذا أورده في المسند على التردد وفي رواية أوردها  
 الخطيب في كتابه الجامع لا خلاق الراوي وآداب السامع كل أمر ذي بال لا يبدأ  
 فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها  
 لان الابتداء بهم الابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلنظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد  
 لله فان قيل انما الابتداء حقيقة بيسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله  
 فن جملة المبدء ويسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهم معا متعذر أجيب بوجهين  
 أحدهما أن الابتداء محمول على العرف الذي يعتبر بمبدأ لا الحقيقي فالكتاب العزيز  
 مبسوده عرف الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبسودها  
 الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني أن المراد بالابتداء  
 أعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده  
 وقد أجيب بغير ذلك مما لا يطيل به لمافية من دقة وتكاف ﴿﴾ والباء في باسم الله متعلقة  
 بمحذوف تقديره هنا باسم الله أولف هذا الكتاب والباء للابسة على جهة التبرك  
 فيكون المعنى متبركا باسم الله أولف أو أضع فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضع  
 بكماله لاني ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقدير ابتدئ ﴿﴾ والله علم للذات الواجب  
 الوجود المستوجب الصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال

والاشتقاق وممّ هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات  
كتب التفسير والكلام **بَيِّن** والرحمن الرحيم اسمان عربيان نبيا للبالغه من الرحمة وأصل  
معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رقه وهـ ذا  
في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم وم ودفع الضر عنهم فهم فيكون  
من الصفات المعنوية وإما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحـ د الله  
تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله وأما تعريف مطاق الحمد بأنه الوصف بالجميل  
الاختياري أو بأنه الثناء باللسان على الجليل الاختياري فإنه لا يتناول الثناء على الله تعالى  
بصفات ذاته لتعالیه عن وصفها بالوصف دور عن اختيار فإنه معنى الحدوث وما ذكر  
في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشف تعسف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها  
للجنس وعليه صاحب الكشف وكونه اللام استغراق واليه ذهب الجمهور واللام في الله  
يصح كونه الاختصاص وكونه اللام استحقاق فالتقدير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة  
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالطابقة وهو ظاهر إذا المعنى  
كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له وأما على الجنس فبالالتزام لأن المعنى أن جنس  
المحامد مختص به تعالى أو مستحق له ويلزمه أن لا يثبت فرد منها غيره إذ لو ثبت فرد منها  
لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف للمدلول  
الحمد لله ثم إن جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله  
منشئ للثناء على الله سبحانه بعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى  
لغوى لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا إذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا  
وقد راعى المصنف رحمه الله براءة الاسـم تهلال بالاشارة الى معظم العقائد من الذات  
الواجب الوجود بقوله لله وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوة بقوله (بارئ الامم) الخ  
والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا بريا من التفاوت والتمايز أى منشئ أنواع الحيوان



أو خالقها قال تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمنا لكم أو  
منشئ نوع الإنسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا برأ بما ذكر والامة تطلق لمعان  
واللائق منها هذا الجماعة وقد يخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة  
اليهم ودعائهم الى الله يسمون أمة الدعوة فان آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمي المؤمنون  
أمة الله (ومولى النعم) أي مانح الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقاء ومن  
السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملهمات  
وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها (الذي لا راد لما حكم) أي  
لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقسم) لان كل شيء  
في قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شيء سبحانه (المتفرد  
في وجوده بالقدم) وسيأتي بيان معناه واعلم أنه قد كثرت استعمال المصنفين في خطبهم لفظ  
المتفرد بصيغة التفعّل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الاسماء توقيفية على  
المرجح وهو قول الأشعري ولم يرد بذلك سمع وان ورد أصلها كالواحد والاحد أو ما ينحو  
معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها لئلا على قول القاضي أبي بكر  
الباقلاني وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يوههم نقصا وان  
لم يرد به سمع أو على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف في  
الوصف حيث لم يوههم نقصا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف  
وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى  
بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد وفي قوله (الحاكم على من سواه بالفناء  
والعدم) تنبيه على أنه مع تفرد بالقدم متفرد بالبقاء أيضا وفي قوله (ثم يعيدهم) أي بعد  
إفنائهم (لفصل القضاء بينهم في أخذ للظلم عن ظلم) أي من ظلمه تنبيه على أن من الحكمة  
في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف

وفي قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه  
(ويتدارك بعفو من شاء ومن شاء منه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة  
من أن كلام العمل وجزائه راجع إلى المشيئة الإلهية فلو شاء تعالى لما أناب الطائع ولا  
أوجد منه طاعة وأن العاصي في المشيئة أن شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لأهل  
الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في محله (له الأمر كله لا يسئل عما فعل واحتكم) أي حكم به  
أو أودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وإبداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه  
إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء نفيًا للمذهب الاعتزال (والصلاة) وهي من الله تعالى  
الرحمة خص الأنبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيمًا لهم  
(والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم  
المبعوث إلى الجن والانس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيهًا على الاستغناء عن هذا الوصف  
عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده به - هذا الوصف حدًا يغني بلوغه عن التصريح  
بالاسم إذ لا مزية في أنه المخصوص بزيادة ولد آدم ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الانس  
والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها إلى العباد  
المرتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة  
لأنهم باعثة على شرعيتها كما يميل إليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى  
تعلل بالأغراض إذا الغرض ما لا جله إقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شيء  
على شيء (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أي الصفات التي يفخر  
بها (والكرم) أي الجود وهو أفاة ما ينبغي للعوض كرم الصلاة على النبي صلى الله عليه  
وسلم لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفاً والثانية  
واقعة بعده ذكره بوصفه المشار إليه امتثالاً لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما  
رواه الترمذي وغيره والال إما أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشف أو هو من آل إلى

كذا بول اذا رجع اليه بقرابة أو رأى أو غيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض  
 المتأخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رحمه الله بلفظ الآل مؤمن بنى هاشم  
 والمطلب ابني عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل  
 المبين في الفقهيات في قسم النفي والغنمة وقيل آله أهله الآدون وعشيرته الأقربون  
 وهو بهذا التفسير قد تناول بنى عبد شمس وبنى نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بنى  
 المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو  
 من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله (ما أضاء  
 نجم وأفل) أي غاب (وهطل غيث) أي تتابع نزوله (وانسجم) أي سال مقصوده بتأيد  
 الصلاة بقاء الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال  
 الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد هذا التأيد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله  
 وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرار ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال  
 (وسلم تسليمًا) امتثال لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليماً (وبعد فان) هذه الفاء لما  
 على توهم أما وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في  
 بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقهاء من الإخوان) في الله تعالى (كان قد  
 شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة) أي حجة الاسلام (أبي حامد محمد) بن محمد بن  
 محمد بن أحمد (الغزالي) الطوسي (تغمده الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته)  
 وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفردة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني  
 من كتب الاحياء الاربعين (فلما توسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن أختصرها  
 وأحييت) أنا أيضاً ذلك (فشرعت على هذا القصد) يعني قصد الاختصار (فلم أستمع عليه  
 الا نحو ورقتين) من الاصل أو مما كتبه (وتعرض للخاطر استحسان زيادات) على ما في  
 الرسالة المشار اليها (أراني الذي يريني) أي يخلق لي الرؤية القلبية التي هي الرأي (أن)

ذكرها) أى تلك الزبادات (مهمة) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تتميم لطالب الغرض) كذا  
 فى النسخ واعلم لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أى طالب تحرير العقائد أو طالب  
 اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن  
 القصد الأول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق الا كتابا مستقلا) لكثرة زيادته (غير أنه  
 يسايره) أى يساير كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (فى تراجمه) لحسن ترتيبها  
 وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أى على التراجم المشار اليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة)  
 فى صدر الركن الاول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة واحدة) كما صنع  
 فى تراجم الركن الثانى اختصارا وتقريرا (وبالغت فى توضيحه وتسميئه اذ لم أضعه الا  
 لبسمل) أى ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين) ليعم نفعه (وها هو ذا والله) سبحانه  
 لا سواه (أسأل أن ينفعني به) فى الآخرة (و) ينفع به (من قرأه فى الآخرة) فان النفع فيها  
 هو المطلب الأعلى والمقصد الاهم (انه) تعالى (المولى لكل جليل) المنعم به (وهو حسبي) أى  
 محسبي وكافى (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسيرة فى العقائد المنجية فى  
 الآخرة) لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه فى بعضها  
 والمسيرة فى الاصل مفاعلة من السير وهى أن يسير الراى كان متحاذين أطلق هنا مجازا  
 على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي فى تراجمه (وينحصر) كتاب المسيرة (بعد  
 المقدمة) أى ينحصر ما عدا المقدمة منه (فى أربعة أركان) معقودة للكلام فى معرفة الذات  
 والصفات والافعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (فى الايمان والاسلام  
 وما يتصل بهما) ووضعها عقب الركان الاربعة مأخوذة من الغزالي أيضا فانه عقد فى  
 كتاب الاحياء فصلا للكلام فى الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة  
 القدسية (الركن الاول) معقود للكلام (فى ذاب الله تعالى) الركن (الثانى) معقود  
 للكلام (فى صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (فى أفعاله) تعالى الركن

(الرابع) معقود الكلام (في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول) الركن (الاول في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وانه يرى وانه واحد ﴿ المقدمة تعريف الفن ﴾ أى فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة الكلام التفصيلي في الفن آخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام

(المقدمة) اللام للعهد وهي طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يرتبط لهما بها وانتفاع بهافيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لان أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم معرفة حده وموضوعه لان العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صوتا للطلب والنظر عن الاخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم ولما انفقوا على أن تعاريف العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها تناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما أفاد التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرف للشيء هو الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازته عن كل ما عداه والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسائله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمي به لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت أنهر مباحثه ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعروف في هذا التركيب ومطلع

في ترتيب الكتاب (والكلام) أي الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علمياً) أي من جهة كون تلك المعرفة علمياً في أكثر العقائد (وظناً في البعض منها) والمراد بالنفس هنا الإنسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وقوله خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضي الله عنه عرّف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الأحكام الشرعية الفرعية والفقه الأكبر وهو للعلم بالأحكام الشرعية الأصلية أي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فأسقط قوله مالها لأن القصد به إدخال معرفة باحثة بالمباحات لأنها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب

التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة إدراك الجزئيات وهذا كالجنس وقوله (ما عليها) أي ما يجب عليها أن تخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من البيان فخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الإسلام) بالإضافة للبيان والدين وضع الهيئات سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات احتراز بقوله الهي عن الأوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الأوضاع الإلهية غير السائقة كانباء الأرض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الأوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق بمعنى الوضع الإلهي بذاته سائق إلى ذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصله أي يناسبه ويلتقي به (عن الأدلة) متعلق بمعرفة (علمياً) تمييز (وظناً في البعض) أي إدراك النفس ما عليها من العقائد إدراكاً حاصلها عن الأدلة اليقينية والظنية في البعض وبه

الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة إلى  
دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الاسلام في الخاتمة ثم ان كان المراد  
بما عليهم اما طلب طلبا جازما أى ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة نذب المندوبات  
وكرهات المكروهات وان كان المراد به ما طلب منها فعلا أو تركا طلبا جازما أو غير جازم  
فيخرج معرفة النذب والكراهة أيضا بقوله من العقائد والأدلة جمع دلائل وهو ما يمكن  
التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري واعتبار الامكان ليمتثل ما قبل التعريف ما قبل  
النظر اذا الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن  
الغاسد اذا لا اعتبار به وان اتفق أن يفضى إلى المطلوب والتقييم بالخبري احتراز عن  
المعترف لانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الأدلة متعلق بقوله معرفة أى معرفة  
ما ذكر الناشئة عن الأدلة وهو صريح في أن التقليد غير كاف في العقائد ﴿ واعلم أن  
انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى  
انظرا وقد لا يكون لذلك ومنه أكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث  
العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب  
النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الامام الرازي والآمدى والمراد بالنظر بدلائل  
اجمالى أما النظر بدلائل تفصيلي يتمكن معه من اراحة الشبهة والزام المنكرين وارشاد

خرج ادراك المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى  
مطلوب خبري فيمتثل البرهان والامارة واعتبار الامكان ليمتثل ما قبل النظر والصحيح  
هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشئ آخر  
أو من الظن به الظن بشئ آخر وما ذاك إلا أو مع القرائن والظن الفكر الذي يطلب به علم  
أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس في المعقولات قصدا والعلم صفة يتجلى بها  
المذكور ان قامت به أى صفة ينكشف بها ما يذكروا يلتفت اليه انكشافا تاما من قامت

المسترشدین ففرض كفاية في حق المتأهلين له وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعـدوم (السؤال في القبر) أو كقيمتها انما يستفاد (من خارج) لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به إلى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض إلى أنها غير شرط كما سـنذكره في محله إن شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية وأما كيفية إعادة المعـدوم فـستعرف في محلها أنها ظنية وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتى لو نفي العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاده يتعلق به ما وبما أشبههم لم يتوجه عليه عقاب لأن الواجب في الإيمان بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الإيمان به اجمالا والواجب في الإيمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى وبيعتهـم به تلك الصفة فخرج الجهل والظن إذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز تقيضها تجويزا مرجوحا (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعـدوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج



للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادةتهم فهاتان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا ينتج ادخاله في التعريف بقوله وظننا في البعض وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل وبالله التوفيق وأما السؤال فليس من الظنيات لان أدلته متواترة معني والتواتر المعنوي مفيد للقطع وب تقدير ارادة الكيفية فالقـدر المشترك بين الكيفيات متواتر معني وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله (والحاصل منها) اشارة الى ايراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معادا) أي مرة ثانية (من اعادة النظر) في الدلائل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكرة لما سبقته معرفة حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله أولا اذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أي من حيث انه معاد (داخل من حيث حصوله الاولى) من النظر في الدليل أولا (وهي) أي هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معادا ولا يخفى بعدم معرفة ما قررناه أن الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لا اعادة النظر دون نسيان أما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضا

والحاصل منها) أي من العقائد (معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أي معاد الخ (داخل من حيث حصوله الاولى وهي حيثية ثابتة له

ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضاً أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنهم من علم الكلام لذكراً في كتبه وأجيب بمنع كون مباحث الإمامة من علم الكلام وقد أشار المصنف إلى هذا الإراد وجوابه بقوله (ومباحث الإمامة ليست منه بل هي من المتمات) وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف لأن القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها وإنما كانت متممة في علم الكلام لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الأساسية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها اتيممنا فائدة علم الكلام على أن بعضها من أدخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه إدخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد أنهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما سنبينه في محله إن شاء الله تعالى وفي الاثبات من في قوله من المتمات تنبيه على أن في علم الكلام من المتمات غيرها كالكلام في التوبة لأنه من مباحث الفروع أيضاً (وموضوعه) أي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها بعد علماء واحد أو عتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التي يحمل عليها) أي شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فإنه يبحث ومباحث الإمامة ليست منه) أي من الفن (بل من المتمات) فالأول يختلف باختلاف الحبيثة والثاني من الواحق بكل حال (وموضوعه) أي موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التي يحمل عليها) أي شئ (تصير معه) أي مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك الباري متمتع (أو مبدأ لذلك)

فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمنع  
عليه كالحدوث والنعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث  
والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم  
فاذا قيل البارى تعالى قديم أو البارى تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو  
عادته بعد فناءه حق فقد سجل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية وإذا قيل الجسم  
مركب من الجواهر الفردة مثلاً فقد سجل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة الدينية فإن  
تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما يدل المصنف عن قول الموافق  
والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول  
مجمولات مسائله فانها معلومات وحديثة تتعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها \* وعلم أن  
اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمنع في حقه صفات لأحوال الاشعار الحال بالتحول  
والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعنها  
في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات  
العلوم كلها فقالوا موضوع **كل** علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أى التى  
تلحقه لذاته أو جزؤه أو الخارج عنه مساو له وينبوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات  
اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهى  
القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايتها فهى أن يصير الايمان والتصديق  
بالاحكام الشرعية محكما ﴿ (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به  
من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما شتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان  
(وقد أُرشد سبحانه اليه) أى الى وجوده تعالى (بآيات بنحو) قوله تعالى (ان فى خلق السموات

يعنى أو يصير المعلوم مع ما جل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم  
من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسببىء لتحقيقه ان شاء الله تعالى  
﴿ (الاصل الاول العلم بوجوده) ﴾ (قوله وقد أُرشد الخ) هذا دليل سمي عفى

والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل  
الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح  
والسحاب المستخبرين السماء والارض لايات و) نحو (قوله) تعالى (أفأرأيتم ما تمنون  
أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفأرأيتم ما منحرون أنتم تزرعونه أم نحن  
الزارعون) لو نشاء لجعلنا ماء أي متخطما وهو المتكسر ليسه (و) قوله تعالى (أفأرأيتم  
الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن) أي السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء جعلناه  
اجاجا أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفأرأيتم النار التي تورون أنتم  
أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات) من خلق  
الارضين والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما شملت عليه الايات  
(اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى  
كل) منها (عن صانع أو جده) من العدم (وحكيم رتبة) على قانون أودع فيه فنونا  
من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء الامن لاعتبرة بمكابرته) وهم بعض الدهرية  
(وانما كفروا بالاشراك) حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أي ونسبة (بعض  
الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أي وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا  
كابعث وإحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالمجوس بالنسبة الى النار)  
حيث عبدوها فدعوها إلى الها آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أي بسببها فانهم  
عبدوها (والصائبة بالكواكب) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى  
وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيون  
ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الاعتراف ببعض  
(قوله الامن لاعتبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أي العقلاء (قوله  
كالمجوس) مثال المشركين

ألهتنا بسوء والصائبون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب تعالى الله عما يشركون  
(واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والالوهية الأصلية لله تعالى قال تعالى ولئن  
سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله فهذا) أى الاعتراف بما ذكر (كان)  
ثابتاً (فى فطرهم) من مبدأ خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك  
للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن  
أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتاً فى فطرهم (كان)  
المسموع من الأنبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق إلى التوحيد)  
والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة  
وخلق الأجسام بدليل أنه بين التوحيد بدقوله (شهادة أن لا إله إلا الله دون أن يشهدوا  
أن للخلق إلهاً) لما مر من أن ذلك كان ثابتاً فى فطرهم فى فطرة الإنسان وشهادة آيات  
القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان (و) لكن (قدرتب العلماء النظار) على سبيل  
الاستظهار (لإثباته) أى لإثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاقتفاهم  
حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ما سوى الله تعالى من  
الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوماً ثم وجد أى الممكن (لا يستغنى عن  
سبب يحدثه) أى يرجع وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهى قولهم الحادث  
لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ومعلوم أن الضرورى لا يستدل لإثباته ولكن  
(قوله وقدرتب العلماء النظار الخ) هذا دليل عقلى محض فاجتمع لهذا الأصل السمعى  
والعقلى المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة  
إلى قدم السموات بموادها ومصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها ومصورها لكن  
بالنوع بمعنى أنها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحديث ما سوى الله لكن  
بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذى ذكره المصنف ينتج  
من أول الأول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية)

ينبئ عليه (و) قد (نبئ عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أى  
ما قبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (ما بعده) منها (مفتقر بالضرورة الى مخصص)  
لان كلام من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجع  
لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان التراجع من غير مرجح محال  
(وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولاً أن العالم كماله أى جواهر  
وأعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض مائة تقرر الى  
محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة  
بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على  
الخلافاً فى أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات والجوهر يصدق بغير  
المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة  
الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبئ على الاول منهما بقوله  
(فالاعراض ظاهرة الافتقار) أى الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كماله  
ونبئ على الثانى منهما مع تضمنه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضاً قائمة بالجسم)  
مفتقرة فى تحققها اليه (فازا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده  
(ويدل على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو  
عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الاولى) وهى أن الاجسام لا تخلو عن  
الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسمه لا ساكناً ولا متحركاً كان عن نزع العقل

وهى قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهى قضية  
ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الأعراض فظاهرة  
الافتقار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقوم به (قوله وهى) أى  
الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لا تخلو عن الحركة والسكون

ناكبا واثني الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذة معناها من الرسالة النظامية  
 لشيخه امام الحرمين (وأما) الدعوى (الثانية) وهي ان الحركة والسكون حادثان فقد  
 استدلل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاول منهما بقوله (فأشوه دمن تعاقبهما) أى كون  
 كل منهما يعقب الآخر أى يخلفه في محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما  
 والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى في ذلك التعاقب والانقضاء  
 (حدوث كل منهما بعد عدمه ومالم يشاهد) من الاجسام (الاسا كنا كالجبال مثلا  
 يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها) وقوله وغيرها يغنى عن قوله مثلا والعكس  
 (وكذا) يجوز عقلا (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه)  
 كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويزه) أى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز  
 عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على مانبين) في اثبات الدعوى  
 الثالثة وأشار الى الطريق الثاني بقوله (ولان السابق) فقرله ولأن عطف على قوله فما  
 شوه - إذاذا التقدير وأما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلان ما شوه هذا الخ ولان  
 السابق أى من الحركة والسكون (لونت قدمه استحال عدمه على مانبين في وجوب  
 بقاء الباري جل ذكره) في الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف  
 عنها (وتجويز طريقان الضد) على محل هو (تجويز العدم) على ضده الذى كان بذلك  
 المحل أولا ضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار  
 النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريقان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد  
 والاولى أن تجويز الطريقان يستلزم تجويز العدم لأنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة)

(قوله وأما الثانية) هي قوله وهما حادثان (وأما الثالثة) هي قوله وما لا يتخلو عن الحوادث  
 فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غير هاتين الصغرى العالم ممكن موجود  
 والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أما أنه ممكن فلا أنه مركب وكل مركب

وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أي فبرهانها أنه لو لم يكن (كذلك) لا يمكن قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك) أي حركاتها اليومية (فما لم ينقض ما لا أول له من الحوادث لم تنته النبوة إلى وجود الحادث الحاضر) لأن الحركة اليومية المعينة مشروط بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمنتهى ذلك وعلم جرا (وانقضاء ما لا أول له محال لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله) فلا حظته (وهلم جرا على الترتيب لم تنفض إلى نهاية) ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال (والا) أي وإن لا يمكن ما ذكرنا من عدم إفضائك إلى نهاية (الكان لها) أي لتلك الحوادث (أول وهو خلاف المفروض فوجود الحاضر الحادث محال) على هذا التقدير لأنه لازم للحال وهو وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أي الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى) أي فلا تنفاء وجود حوادث لا أول لها انتفى (ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار إليه بقوله (فما لا يخلو عن الحوادث حادث) بعد ثبوت ذلك تقول في إثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يخلو عن الحوادث) وما لا يخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث وإذا ثبت

يمكن لا فقاره إلى أجزائه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلائذ الممكن متساوي الطرفين فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لا بد له من مؤثر فأيؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والالزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والالزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محذورا لصار موجودا بإيجاد غيره إياه ولو كان كذلك لكان الإيجاد ما ذات الموجد القديم وهو محال لأنه يقتضي وجوده في الازل لوجود ما هو إيجاده ووجود الحادث في الازل محال أو ذات الموجد وهو مفض إلى إيجاد الاثر والمؤثر أو معنى



حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم فى معنى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية فى كل جلال وكل استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه وما فى الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة ﴿الاصل الثانى أنه﴾ أى أن البارى (تعالى قديم لا أول له أى لم يسبق وجوده - عدمه) وهذا التفسير القديم ينبه على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما فى قوله تعالى كالعرجون

غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثانى لانه اذا كان ايجاده حادثا كان القديم محالا للحوادث وان كان قديما فقد منه يقتضى قدم الموجد الحادث ولان علة وجود العالم وجود البارى ووجوده لاستحالة التخلف عنه فى الازل فيه يقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم تعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما يتعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان ليوجد فى الحال بل ايجاده وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس (الاصل الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفى عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل ما لم يسبق بالغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الاضافى فهو أن يكون ماضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى

القديم وليس التقدم معنى زائد على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظ  
القديم يعنى فى حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن أن القدم  
معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه  
ويتسلسل الى غير نهاية هـ واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثا  
افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله) أى فهو  
مسمى كلمة الجلالة (والا) أى وان لم يكن قديما كان حادثا و (نقلنا الكلام الى محدثه  
وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه فى الاصل  
السابق من أن المحال الذى هو وجود حوادث لأول لها يستلزم استحالة وجود الحادث  
الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما  
ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (فى) استلزام (حوادث لأول لها) استحالة وجود  
الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من  
مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن ايجاد كل للآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينبه  
عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على  
طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث  
لأول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث) فى الوجود دون تعرض ليكون

فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذاتى فهو أن لا يكون وجوده من الغير  
والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ماضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره  
أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم  
الذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بعكس ذلك لان الحدوث نقيض  
القدم ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص (قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول  
علة للثانى وهـ (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت ولهم تقرير آخر وهو أن كل

كل منها علته لوجود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب أن ينتهي) حصولها في الوجود (إلى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك) الموجد الذي لا أول له (تعالى وتقدس عن كل نقيصة) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في الارشاد فان قيل في اثبات موجد لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها إذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي إلى اثبات حوادث لا أول لها أي وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل من ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقتهم والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الحديد في اذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر إذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود إلى وقت وقد رت الاوقات موجودة لافتقرت تلك الاوقات إلى أوقات أخرى ذلك يجب رآلى جهالات لا يتحملها عقل فالبارى سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منقرد بوجوده وصفاة لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد (الاصل الثالث) في البقاء وهو (ان الله تعالى أبدى ليس لوجوده آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحالة عدمه (لانه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده إلى علة لما من استحالة التراجع بلا مرجع (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرنه (أو) ينعدم (بعدم يضاة) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده فقط في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقا في الخارج فهو الممتنع وان لم تقتض شيئا منهما فهو الممكن فالبارى تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديما لانه لو كان حادثا لكان محتاجا إلى محدث فيكون ممكنا هذا خلف (الاصل الثالث)

صلاحيته العلية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون) وجوده له (من نفسه) أي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما (فإذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان ما بالذات) أي ما اقتضيه الذات اقتضاء تاما (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثاني) وهو انعدامه بعدم بضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الاول) وهو كونه قديما (وإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه) أي لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئين اللذين اتصفا به (وقد ثبت وجوده تعالى) ألا (ومحال وجوده في القدم ومعه ضده) لما مر أنفا من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا) يجوز (الثاني) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا (اذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أي الحادث (وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع) أي القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم) ورفع (لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث) ۞ الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتخيز أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصاري وقوله يتخيز وصف كاشف لا مخص لان من شأن الجوهر الاختصاص بمجيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (وإلا) أي وان لا يكن ذلك بان كان قوله (وكذا الثاني) هو قوله أن ينعدم بعدم (قوله ولا الثاني) هو قوله أو حادث (الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتخيز) خلافا للنصاري (والا لكان الخ) أقرب من هذا

جوهر (الكان) إما (متحركاً في حيزه أو ساكناً) فيه لأنه لا ينفك عن أحدهما (وهما) أي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركاً أو ساكناً (حادثان) لما عرفت أنه فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أي بسبب ما قدمناه في الأصل الأول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استعماله لتوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتي بيان ذلك في الأصل السابع (فإن سماه أحد جوهرًا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز) من إثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (فإنما خطؤه في التسمية) أي من حيث إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سيأتي في إطلاق الجسم إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعاً وفي إطلاقه إيهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق إلى سرادقات عظمتها شائبة نقص فإن الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء مقدارا ﴿ (الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و) الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهي الأجزاء التي لا تتجزأ أو باطل كونه جوهرًا) كما مر في الأصل الرابع (يستعمل به) أي باطل كونه جسمًا لأنه إذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً بمحيز بطل كونه جسمًا لأن كل جسم

إن كل متحيز محتاج إلى الحيز والاله ليس محتاج (قوله فأنما خطؤه في التسمية) يقال عليه فكيف صح إطلاق الموجد والواجب والتقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية قلت منع ركن الإسلام هذه التسمية مطلقاً لأن الجوهر عند القدماء وإن لم يكن متحيزاً لكنه من جملة الممكنات وقال في الكفاية إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى من غير إرادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلاً (الأصل الخامس) (قوله وأبطال كونه جوهرًا يستعمل به) أي يستعمل بكونه ليس بجسم

فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) مافي الجسمية من (زيادة) لوازم تقتضي الحدوث كالهيشة والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلاً منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضاءها الاحتياج على ما قرر في المطولات (فان سماء أحد جسمها وقال لا كالجسم بعني في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بعني موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بعني أنه قائم بنفسه فأخطوا بذلك ومن أخطأ بذلك (فانما خطؤه في اطلاق الاسم) لافي المعنى (كالاول) أي كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطئه كذلك كما مر هذا أعني خطأ من أطلق الاول أو الثاني ثابت (بالاجماع) من القائلين بأن الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ في اطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما شرحناه به العبارة من أن قوله بالاجماع خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحداً منهما وامتناع اطلاق كل منهما ما ظاهراً على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعاً انصافه بعينه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أي فان الشأن (لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه) أي اطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضاً مع بقوله (ولان شرطه) أي شرط

(قوله مع زيادة لوازم) أي للجسم تقتضي الحدوث (قوله بالاجماع) أي باجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشتق منه كما

القول بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به (بعد السمع) أي بعد اتصافه تعالى سماعاً بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهى) إطلاقه (نقصاً) وكل من شرطى الإطلاق منتف. أما الأول فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على البارى تعالى ولم يرد سماعاً اتصافه بما أخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما وأما الثانى فنتبه على انتفاء بقوله (واسم الجسم بقتضيه) أي النقص (من حيث اقتضائه الافتقار) إلى أجزائه التي يتركب منها (وهو) أي الافتقار (أعظم مقتضى للحدوث) وقد اعتمد بر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق اسماء بالاجلال والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو ما اتصف البارى تعالى بعباده ولم يرد اذن ولا منع به ولا جبرادفه وكان مشعراً بالجلال من غير وهم اخلال واحتمر بكونه مشعراً بالجلال عن نحو الزارع والراعى فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وأنه لا يجب وزا إطلاق لفظ الجسم (فن أطلقه فهو عاص) بذلك الإطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الاسلام في فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة إلى آخر كلامه (وهو) أي التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فان إطلاقه) اياه حال كونه (مختاراً) لإطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقاً (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهى

قبيل في قوله تعالى كما أحسن الله اليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لورود اسمح يسمع لك ورد بأن يسمع خرج مخرج المشاكلة قلت وبقال مثل هذا في الجوهر والله أعلم (قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام في فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الخ

الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة  
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى  
لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له) ولا متحد بشيء  
ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما  
يعرض للأجسام لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام وقد ثبت انتفاء  
الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج  
المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على  
البارى تعالى محالات فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها  
يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى فى الأصل الثامن ﴿ (الأصل السادس أنه  
تعالى ليس عرضاً) واستدل له من وجهين الأول ما تضمنه قوله (لأن العرض) هو  
(ما يحتاج إلى الجسم) وفى الاقتصاد أوالجوهر (فى تقومه) أى فى قيام ذاته وتحقيقها  
(فى استحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك  
الشيء (والله تعالى قبل كل شيء وموجده) كما ثبت بالأدلة السابقة (و) الثانى  
ما تضمنه قوله (لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه) كالارادة  
والخلق (وليس العرض كذلك) إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا الموجود قائم بنفسه  
(وقد تحصل) من أول الأصول (إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله  
جواهر يتناول الأجسام لأنها كلها جواهر مؤلفة (وإنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس  
جواهاً ولا عرضاً) بل ذاته بخالفة لساائر الذوات (فلا يشبه شيئاً) ولا يشبه شيئاً (كما  
قال تعالى ليس كمثله شيء) أى ليس مثله شيء يناسبه ويواوجه أو المراد من مثله ذاته  
المقدسة كما فى قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية فإنه إذا  
نفى عن يناسبه ويستمدسده كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أى ليس كصفته صفة



والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا لأمراضه - ذامذهب  
الاشعري ومن وافقه وأما الأدلة عليه فإلى المطولات ﴿ (الاصل السابع أنه تعالى ليس  
مختصا بجهة) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة  
(لان الجهات) الست (التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها) أي والشمال  
والامام والخلف (حادثه باحداث الانسان ونحوه مما يشي على رجلين) كالطير (فان  
معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه) أي من جهة العلو وهي جهة السماء (والباقى  
ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذي رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذي أقوى  
يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها  
والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يشي على أربع أو على بطنه) أي بالنسبة  
اليه - ما (ما يحاذي ظهره من فوقه) فقبه - لخلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم  
حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هي) أي الجهات (اعتبارية) لا حقيقية  
لا تبدل (فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه  
المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات)  
لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجودا (في  
الازل ولم يكن شيء من الموجودات) لان كل شيء موجود سواء حدث كما مر دليله (فقد  
كان) تعالى (لا في جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه  
على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيزه كذا) أي  
معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية) في حقه  
تعالى اذا لم يختص بالجوهر والجسم وقد مرتزيمه عنهما سبحانه وأما العرض فلا  
اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر  
فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه (فان أريد بالجهة) معنى (غير هذا ما

ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين) أى فليبينه من أراده (حتى يتطرق فيه أيرجع  
الى التنزيه) عما لا يليق بجلال البارى سبحانه (فيحطأ) من أراده (في مجرد التعبير)  
عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق واعدوم وروده في اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أى غير  
التنزيه (فيبين فساد) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولى التوفيق فان قيل  
فما بال الايدى ترفع الى السماء وهي جهة العالم أوجب بان السماء قبلة الدعاء تستقبل  
بالايدى كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود  
بالدعاء منزلة عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصار على الاشارة  
بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من أراده ﴿ (الاصل الثامن انه تعالى  
استوى على العرش) وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه  
صريحاً في ترجمة أصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تلك القائلين  
بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العالم من غير استقرار على العرش  
والخشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتلكوا بظواهر منها قوله

(الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال في الكفاية ان  
الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت  
المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على  
العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا  
الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل  
هذا أن الامام البيضاوى قال في تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش  
صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى  
عناهم منزلة عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعى فيمارواه ابن أبى حاتم روى  
بسند الى يونس بن عبد الاعلى قال سمعت الشافعى يقول ثبتت هذه الصفات التى

تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث  
وأجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو أن الشرع انما ثبت  
بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المجيزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة  
بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهد به بطل الشرع والعقل معا اذا قرر  
هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستدل الى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو وصفة لها  
وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا أو لا حادان كان  
نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بفتراء ناقله أو سهوه أو غلظه وان كان ظاهرا فظاهره غير  
مراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لابد وأن يكون  
ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراد منه ثم ان بقي بعد انتفائه  
احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالا ن فضاء فلا يخلو اما ان  
يدل قاطع على واحد منهما أو لا فان دل على واحد لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين

جاءها القرآن ووردت به السنة ونفي التشبيه عنه كما نفي عن نفسه فقال تعالى ليس  
كمثلها شيء وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابهة ثمن به ونفوض  
تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر الا  
ما في القرآن والحديث أي لا يزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشق منه  
الاسم ولا نبديه بلفظ آخر حكاه التكمساري وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في  
زاد المسير أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقوالهم لا يشق منه الاسم  
يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستوع على العرش ولا يبدلوا اللفظة على بلفظة فوق ونحو  
ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وجعلوا قوله والراسخون في العلم  
عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله وعليه  
لا يجوز العطف لانه مجرور ولفظ لا محلا وقراءة أبي بن كعب ويقول الراسخون في

بالنظر والاجتهاد دفعا للخطب عن العقائد أولا خشية الخلل في الاسماء والصفات  
 الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسيأتي أمثلة للتنزيل عليهما وأما  
 الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا نؤمن بأنه تعالى استوى على  
 العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسه  
 والمحاذاة) لهالقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى (بل) نؤمن  
 بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف  
 رضوان الله تعالى عليهم في التشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض  
 علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أي حاصل ما سبق (وجوب الايمان بأنه) تعالى  
 (استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كونه المراد أنه) أي الاستواء (استيلاؤه على  
 العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل (فامر  
 جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام  
 حجة الاسلام من تعيينه (اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا) من الايمان

العلم آمنابه وهي قراءة ابن عباس أيضا على ما روى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس  
 سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنابه وما روى  
 الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان  
 الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب  
 على سبعة أحرف زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله  
 وحرموا حرامه وأعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر  
 الا أولوا الالباب ورواه الطبراني أيضا وروى عن أبي مالك الاشعري أنه سمع النبي  
 صلى الله عليه وسلم يقول لا أخاف الا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا في تحاسدوا  
 وأن يفتح لهم الكتاب فبأخذهم المؤمن يتغنى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

بمعنى التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة (وان لا ينقوه) أى لا ينقوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور بان يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله) أى الشاعر (قد استوى بشر على العراق) \* من غير سيف ودم مهوراق (وقوله) فلما علونا واستوينا عليهم \* جعلناهم مرعى لنسر وطار

(و) جار (على نحو ما ذكرنا) فى الاستواء على العرش (كل ما ورد) أى كل لفظ ورد فى الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية فى الشاهد) أى الحاضر الذى ندركه يجب الايمان به (كلاصبع والقدم واليد) فى نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يسطر يده بالليل ليتوب مسيء

فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الاباب الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث (قوله) واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف فى المتشابهة طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا الى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التى لا تحتل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والاخبار المتشابهة وتكفوا فى طلب تأويلها جزوا عنها والتأويل لأهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن يذهب الى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبى عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أراك الارجل سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى فى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على

النهار ويسط يده بالنهار لينوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى  
الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب  
واحد يصرفه كيف شاء رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح  
الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه  
فيسنزي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى  
ولتصنع على عيني وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجري بأعيننا فالجار والمجرور  
وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر  
وتقديم الخبر للعصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف  
لايمان ذلك النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذى تجرى عليه  
الالفاظ المذكورة فأجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا  
بالتنزيه عما يليق دون تأويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله  
(فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال في كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى  
الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) في بعض  
المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى فسبحان الذى بيده ملكوت كل  
شئ أى هو قادر على كل شئ وكل شئ تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان في اليد  
وفي الاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور في علم اليمان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل  
التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تأييدا كما يسط الواحد من

العرش استوى أجاب أهل الحق بان الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا  
بين السرير والملك قال القائل \* اذا ما بنو مروان زالت عروشهم \* ومع  
الاشتراك لا يكون حجة والمعنى الالىق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وتم  
المراد والله أعلم (قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغيره ما تقدمه في القرآن

عباده يده للعطاء أى لا خذ فلا يرتد معطيا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقرب الواحد من عباده الشئ اليسير بين اصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى فى الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه فى الاقتصاد (واليمين فى قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أى الاسود (يمين الله فى الارض على التشرىف والاكرام) والمعنى انه وضع فى الارض للتقريب والاستسلام تشرىفاله كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقريب دون اليسار فى العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضاعنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للنعيمين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشرىف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبى هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا) يعنى المتأيدية (انها) أى الالفاظ المذكورة (من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار التكليف (والا) أى وان لا يكن ذلك بان كان معرفته فى هذه الدار مرجوة (لكن قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بأن الوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم أن كلام امام الحرميين فى الارشاد يعمل الى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض

الوجه والعين والجنب والساق وفى الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفى حديث أبى هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره

حيث قال والذي نرضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكنهه أنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربهما الى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أول به قرياً مفهوماً من مخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بغيره وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك ﴿ (الاصل التاسع انه تعالى مرئىً بالابصار في دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هـ اذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نبي الجهة يتوهم انه مقتضى لانتفاء الرؤية فاقضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمية للكلام في نبي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحريرا محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فاننا علم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فاننا ندرك بالبدئية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا بالاجعاقلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا أما المقام الثاني فقال لا مدى أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتته قوم ونفاه آخرون وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل التاسع انه تعالى مرئىً بالابصار في دار القرار) فلت خالف في هذا جمهور المعتزلة والخوارج والتجارية



وهل يجوز أن يرى في المنام فقيلا لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكوا بامتناع رؤيته عفا لاذى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف كحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدما الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلالا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلالا بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع في الآخرة (تقلا) أى من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة) أى ذات ناضرة وهى تمال الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) تراه من غرقه فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحرص ادعاء ويصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) والحديث فى الصحيحين بالفاظ منها عن أبى هريرة رضى الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم

والزيدية من الروافض وأكثرا المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكروا أن يرى أو يرى (قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) قلت هذا فى الصحيحين من حديث أبى هريرة وجريه وقال فى شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكناية قال فيها وذكرا الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى رحمه الله فى تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من

ترويه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الزاء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أى هل يحصل لكم في ذلك مائة صر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معني فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في حوائش شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها تسكوا لوقوعها في الجنة برؤية صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدل له المصنف كأصله نقل بقوله (ونفس) بالجر عطف على المجرور باللام أى ولفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه) أرأيت المعتزلى (ياذا البصيرة) (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن ربيعة الثقفى وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله الجبلى وأبو أمية الباهلى وبريدة الأسلمى وأبو برة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشترع عن غيرهم خلاف ذلك فكان اجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبرانى وحديث ابن عمر رواه الترمذى والدارقطنى وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب فى مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذى

المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال  
 الصالحة وفي الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال  
 الرؤية وهو يشير إلى أن في الآية دلالة من جهة أخرى هي أنها تضمنت تعليق الرؤية  
 باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين  
 كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه إلى هنا جملته ما استدلل به المصنف كأصله على الوقوع  
 وعلى الجواز نقلاً (وأما) الاستدلال (عقلاً فلانه) أي النظر إلى الرب تعالى أمر قد  
 دل العقل على جوازه لانه (غير مؤد إلى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن  
 الظاهر) أي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى إلى ربها ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث  
 (إذا عدول عنه) أي عن الظاهر انما يجوز (عند عدم مكانه) لامع مكانه (وذلك)  
 أي كونه غير مؤد إلى محال (أن الرؤية) أي لان الرؤية (نوع كشف وعلم للدرء)  
 بصيغة اسم الفاعل (بالمركب) يخلفه الله تعالى أي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم  
 (عند مقابلة الحاسة له) أي للمركب (بالعادة) أي بحسب ما جرت به عادته تعالى (بخاز)  
 عقلاً (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن  
 ينقص منه قدر من الإدراك) خلقاً كائناً (من غير مقابلة) بين الباصرة والمركب  
 (بجهة) أي في جهة (معها) أي مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة  
 والمركب الكائن في تلك الجهة (و) من غير (احاطة بمجموع المركب) وقد أشار  
 المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك إلى أن مسمى الرؤية هو الإدراك

وحديث أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين وحديث  
 عمار بن ياسر في مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ  
 ابن جبل عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذي وحديث  
 عمار بن ربيعة عند ابن بطة في الإبانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبي بكر الصديق

المشتمل على الزيادة على الادراك الذي هو علم حلى كما قدمناه أول هذا الأصل اذهو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكام ان شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة في جهة من الجهات وبقوله معهم مضافة خاصة الى رد قولهم ان شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئى الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممنوعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازه من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازه دون مقابلة والثاني لجوازه من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لتنبه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابه المصلين

رضي الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد وحديث جرير في الصحيحين وحديث أبي أمامة عند الحكيم الترمذى والدارقطنى وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبي هريرة وعبد الله بن الحارث بن جزة عند الترمذى الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبي رز بن العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه وحديث عمار بن الصامت

معه (سواء صوفكم فاني أراكم من وراء ظهري) وهو في الصحيحين من حديث أنس بلفظ أعواص فوفكم فاني أراكم من وراء ظهري وللبخاري عن أنس أقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهري وللنسائي أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول استموا استموا فوالذي نفسي بيده اني لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي فني ايراده بلفظ روى الدال على التبريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني ما تضمنه قوله (وكما أنا ترى السماء) أي ومشبهارؤيتنا السماء فأنازرها (ولا تحيط بهما) فالجار والمجرور في محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطفًا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهًا في كونه دون مقابلة رؤية الله إيانا فإنه (تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي) أي بين راء ومرئي هما طرفاها أي متعلقاها (فان اقتضت) أي فان فرض أن تلك النسبة تقتضي (عقلا) أي من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضاها (كون أحدهما) أي أحد طرفيها (في جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أي في جهة لا اشتراكهما في التعلق (فاذا ثبت) بوافق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أي أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (في أحدهما) أي أحد طرفيها (لزم في) الطرف (الآخر مثله) لا اشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوافقهما انقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض (والا)

عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبري وحديث أبي بن كعب عند الدارقطني وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث عائشة رضي الله عنها عند البخاري وحديث سواء صوفكم رواه البخاري ومسلم

أى والا يمكن ذلك بان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه في الآخر (فتحكم) أى  
فهو تحكم (محض و) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم)  
البارى (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة  
(لما قلنا) آنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) بخلة الله تعالى في الحى غير مشروط  
بمقابلة ولا غيرهما مذكرو قوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره  
ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئى  
(و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائي ببعض المراتبات (و) حصول ادراك  
(الصورة) أى صورة المرئى فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لانه البارى تعالى عن  
ذلك فانفتت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن  
حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى في الرؤية في الشاهد  
(الاتفاق كون بعض المراتبات كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة  
وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما (لا لكونها) أى الامور المذكورة (معاولا  
عقليا هذا النوع من العلم المسمى رؤية ثبوتية) أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع  
انتفاءها) أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول  
لا يثبت مع انتفاء علته والالم تكن علة له والله أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى  
واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولا أن الركن الاول ينحصر في عشرة أصول  
هى العلم بأمر عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها  
بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل  
(قوله على ما بيناه) في قوله صلى الله عليه وسلم اى أراكم من وراء ظهري وكما ترى السماء  
ولا تحيط بها ويراها الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى  
واحد لا شريك له واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) قال

الاول والأصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايشار للاختصار واعتماد على التصريح بذلك في محل الاجمال مع الاشعار أولاً وأخيراً بأن المقصود العلم فان قلت لم أخرج المصنف كأصله التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقده الاصول السابقة أو صافا للباري سبحانه كل منهما من متعلقات التوحيد دافقضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحّد به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم التوحيد على الكلام في الاستمراء والرؤية قلت لان في ذلك تمهيداً للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم أيضاً أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشيئية والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً أما الاول فله تعالى عنه عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخالصه انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهو هذه الاستحالة هي التي عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أي حجة الاسلام الغزالي (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فقال وبرهانه فساق الآية ثم قال (وبيانه) أي بيان البرهان وهو الآية فرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة وتعمام القدرة (أراد أحدهما أمراً) فالثاني ان كان مضطراً الى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن الها

وبيانه لو أراد أحدهما أمراً فالثاني ان كان مضطراً الى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن الها قادراً وان كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً

قادرا وان كان الثاني قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفي نسخ الاحياء هنا قادرا بديل قاهرا (وهذا) الذي ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولأن أن تقول بل ماذا ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الآية من الإشارة اليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري وان كان تقرير شرح العقائد ببرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وهذا نحن نقرره فنقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطق به الآية اما أن يكون مع الملى أو مع غيره وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتمد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى (وهذا ابتداء) أى برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) قلت وتعامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً فاللزوم مثله ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله واليمان الذي أشار اليه هو أنه لو كان في السموات والارض آلهة سوى الله تعالى لانفرد كل الالهة بمخالفاته ولغالب بعضهم بعضاً ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجواري الكدس والبروج من الكواكب وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له ولم تختل مراكرها ومسلكها والسماء قائمة قياماً لا يختلف وانسحاب يجرى بالماء لمنافع أهل الارض في أوقات الحاجة اليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال عدا لا اتفاق الالهين



الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثاني (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه في الآية أى تقدير تعدد الاله (اذ هو) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لا ستمالة الخلف في خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحااجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقيقة الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذلك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحااجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبر أى أو القاطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لامن جهة الجبر بل من جهة علم (توجيه العادة والعلوم العادية) يخصل بها القطع

المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضا فانتفاء لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً وبتيمنا فاللزوم وهو التعدد منتف قطعاً وبقينا فهذه الأدلة عقلية محضة على وحدانية البارئ تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقاد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اه (قوله على التقدير اذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القاطع بلزوم الفساد (جبرا بمحااجة ثبوت الملة) أى بمحااجة اثبات ملتنا (ثم ذلك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد سمي وسيد كثر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجيه العادة (قوله والعلوم العادية)

(كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه ججرا انه) أى بأنه (ججرا الآن) أى حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهباً مثلاً فهى أعنى العلوم المستندة الى العادة (داخله فى) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله داخله (ولذا) أى ولا دخول العلم العادى فى مسمى العلم (أجيب عن ايراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لحملها تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهى المستندة الى العادة كالعلم بججرية الجبل فى المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال)

مبتدأ خبره داخله فى العلم الخ وهذا تقرير ينتهى الى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازانى فى شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيه مآلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو الايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الخاكهم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أى خروجه ما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق اما ضرورى أو اختياري فان كان ضرورياً ثبت بحرهما واضطرارهما فى الموافقة وان كان اختيارياً يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتمحقق الالتزام على ما قرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله انه احتج على الاقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوم الاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تنفيذ القطع واذ لم تفده فهى اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه ججرا انه ججرا الآن داخله فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أى ولا دخوله فى العلم الخ (أجيب عن ايراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتماله النقيض مع انه علم بان الاحتمال

متعلق بقوله أجيب أى أجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم فى شئ من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أى فى العلم العادى (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها) وهى أحد أقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذا لموجب الذى يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل) أى بسبب العادة التى لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر فى كل جليل وحقيق)

فيه بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر فى كل جليل وحقيق

من الامور (بل تأبى نفس كل) منهم ادوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملك والقهرة)  
 للآخر (فكيف بالالهين والاله) أى والحال أن الاله (يوصف باقصى غايات التكبر كيف  
 لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم  
 على بعض هذا) أمر (اذا توهم لا تكاد النفس تخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا  
 (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بان الواقع هو) الطرف  
 (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي) لا ترد فيه بوجه (وانما غلط من قال غير  
 هذا) بان قال ان الآية حجة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنه اذا خطر) بباله  
 (النقيض أعنى دوام اتفاقها لم يجد مستحيلا في العقل وينسى) ما ذكرناه فيما مر أنفا  
 من (أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد  
 الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو  
 الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية  
 لا اقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا)

بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملك والقهرة فكيف بالالهين والاله يوصف  
 باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما  
 أخبر سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا اذا توهم لا تكاد النفس تخطر نقيضه  
 فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي  
 وانما غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر  
 النقيض أعنى دوام اتفاقها لم يجد مستحيلا في العقل وينسى انه لم يؤخذ في مفهوم  
 العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان  
 كان نقيضه لم يستحل) يعنى كما قرره في حاشية العبد (والله سبحانه الموفق وعن ظهور  
 دخوله في العلم بما ذكرنا)

أى بسبب ما قررناه آنفاً ( أن كفر بعض الناس القائل بان الملازمة اقناعية  
أو ظنية ونحوه ) فان بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف  
الكرمانى قد صدق منه تشنيع بليغ على قوله فى شرح العقائد ان الآية حجة اقناعية  
والملازمة عادية أى لاعقلية والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر فى  
تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أباهاشم بقده فى دلالة الآية وما تقدم  
من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة فى البرهان ودعوى  
اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالدول والملازمة العادية  
تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى  
تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سره ما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما

أن كفر بعض الناس ) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى ( القائل بان الملازمة  
اقناعية أو ظنية ونحوه ) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه فى  
شرح العقائد وقصته فى ذلك أنه رأى فى كتاب تبصرة الادلة لسيف الحق أبى المعين  
القسفى رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة الى أبى هاشم الجبائى ورأى  
تعذر اثبات الوحدة بالادلة العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سانه فى ذلك فزعم  
أن لادلالة فى العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع  
دون العقل ولو تخيلنا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض  
على دلالة التمانع الى أن قال قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا مخطئة الله تعالى فى تعليمه  
رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله الهما آخر ودان باثبات الشريك له دليل  
الوحدة دائية واستحالة الوهية من سواد من الاصنام والاولئان اذا علم من الدليل فاسد  
معتز لادلالة فيه على ما استدل به عليه اذ هو دليل عقلى ولادلالة فى العقل عليه الى أن  
قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسب به الى الجهل أو السفه لانه تعالى ان لم يعلم  
بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام

رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده مجرى مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً فاستعمل الادوية على قدر قوة الطبيعة ووضعهها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالدلالة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الانسداد للعقائد بالدلالة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمتؤمن المصدق سمعاً وتقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته

ليحاج به من خالفه في التوحيد وتسلط بالشرك فهذا منه سفة ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته لى أن قال ولم يعد من يتبعه على هذا الرأي البادى عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا وقال لذهب كل اله بما خلق وماذ كره من الايات التي مرذ كرها ولا شك أن علوا لبعض على البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصورا كان الله تعالى معلماً رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلاً وكذا تبليغه اياه بحاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلاً ومن نسب الله تعالى الى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد وواجب على أقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية والتجبة اقناعية على ما هو الالبق بالخطايات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكيم على ما أشير اليه بقوله واعملوا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهم عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا

اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقيني  
برهاني والجلال الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصروع على الباطل لا ينفع  
معه الحجّة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء  
ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في  
معالجتهم بما يمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلة اليقينية البرهانية اقصور  
عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله

ما ألزم به اباهاشم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوفتهنى عليها فبلغ ذلك شيخنا علاه  
الدين البخارى فكتب جوابا عن هذا وصورة تيمنا بذكر الاعلى الافاضة في الجواب  
على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه عما  
حاصله أن الادلة على وجود الصانع وتوجيهه تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض  
القلوب فالطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان  
افساده بالدواء أكثر من اصلاحه وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد للكل على  
وتيرة واحدة فالمتؤمن المصدق سماعا وتقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان  
النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق  
بين أن يكون بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجلال الغليظ الضعيف العقل الجامد  
على التقليد المصروع على الباطل لا تنفع معه الحجّة والبرهان وانما ينفع معه السيف  
والسنان والمشركون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد  
للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما يمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم  
بالدلة اليقينية البرهانية اقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور  
العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم  
بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم

تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لم تصورهم  
لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الا دلة  
القطعية البرهانية كما تضر رباح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل

فمن منع الجهال علما أضاعه \* ومن منع المستوجبين فقد ظلم  
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالادلة العقلية البرهانية  
اذ اتهمه ذافنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل

الادلة القطعية البرهانية كما تضر رباح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل

فمن منع الجهال علما أضاعه \* ومن منع المستوجبين فقد ظلم  
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالادلة العقلية  
البرهانية اذ اتهمه ذافنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع  
وبتوحيده يشمل الكفاية من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور  
بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الدلة العقلية  
البرهانية قاصرين ولا تجدى معهم الا دلة الخطابية المبنية على الامور العادية  
والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشمل على الدلة  
العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على  
ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الدلة الخطابية النافعة مع العامة  
لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما  
يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهم ما عبارة  
واشارة قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدنا أما الدليل الخطابي عليه بطريق  
العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد  
الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين



الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين غاب عنهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية المبينة على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنهم قاطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكية للحمجة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليه ما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدنا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد

أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار إليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول أن ما لا يكون في نفس الامر لازماً قطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلاً قطعياً برهانياً زعماء بان تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة الاسلام والمسلمين هيئات هيئات فان ذلك يكون مدرجة لطعن الطاعن ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الادلة العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين وحججهما أو لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمناع عند المتكلمين برهانى وقطعية لزوم

السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم  
فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم  
قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال  
أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة  
أن ما لا يكون فى نفس الامر لازما وقطعا لا يصير يجعل الجماعل وتسميته اياه برهانا دليلا  
قطعا يزعم أن تسميته قطعيا برهانا صلاية فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات  
هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء مالم يسبقه طبعي

الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان  
الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين فيه بحجز الالهين المفروضين  
أو بحجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام  
المحسوس فأين أحدهما من الآخر حينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز  
الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد  
الالهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق  
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا  
وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافى عدم الاستلزام العقلى فليتأمل واذ قد  
علم اشمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة  
الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة  
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على  
حسب درك عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معشر  
الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشمال القرآن  
العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافى للزامهم واخفاهم كاشمال القرآن على

قطعي لا شتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق  
الإشارة النافعة للخاصة وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامية بطريق العبارة وأما  
البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع القطعي بإجماع  
المسكمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم  
الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق  
العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطايا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند  
المسكمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينفي خطابية لزوم الفساد

البرهان القطعي النافع للخاصة كقرا في الدين ومبلا إلى تصحيح مذهب الثنوية من  
المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابى برهانيا بقية ناصرة للدين بل  
كيف يكون اعتقاد الخطابى برهانيا بقية نيامع أنه ليس كذلك في نفس الأمر علما عند  
علماء الدين إذا لم يسمهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير  
الراسخ النحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس  
الأمر من كونها برهانيا وخطايا على ما هو الواجب نصحا في الدين وإرشاد الضعفاء  
المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للإسلام والمسلمين  
الحاسم لدرجة طعن الطاعنين قطع المادة الشرع عن ضعفاء المسلمين بل يجب الدعاء  
بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات  
من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم في أصول الدين أن الدليل على  
التوحيد في القرآن المجيد ليس إلا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وإن الحاجة  
مع المشركين الذين تضر الأدلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رياح  
الورد بالجعل لا يجوز إلا بالدليل العقلي البرهاني وأن القول بكون الدليل خطايا  
إبطال لكونه دليلا ومحاجة النبي صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الأغبياء

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وعجز  
 الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات  
 والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم  
 أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على  
 أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان  
 التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم  
 استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم

احتجاج بما يصلح دليلا انما العجب من صدورهما من صاحب التبصرة مع جلالة قدره  
 في علم الاصول وكمال اخطاره بالدلة البرهانية والخطابية على التوجيه المشتمل على  
 جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الأدلة ومنافعها وتفاوت درجاتها  
 ومواقعها وبيان النبي المبعوث رجة للعالمين مأمورا بالاستدلال والمحااجة بكل منها  
 بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واباكم عن الطعن في الراستخين من  
 علماء الدين اه قلت لامكان الاتفاق قد قدمت عن الاشياخ ما فيه ومدار هذا  
 التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذ من قول الشيخ  
 سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيه ما آلهة الا الله لفسدنا  
 ولانعلم كيف تشير الآية الى ذلك لامن حيث اللغة ولامن حيث اصطلاح أحد من  
 الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول منكنا عليه عند قراءة  
 هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكأنه يريد أن من اليقين عندهم  
 أن من شأن الاله الخوان يكون قاهرا الماسوا فلو كان فيهما قاهرون لبعضهم بعضا  
 لفسدت السموات والارض لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في  
 هذه العبارة التي نغفها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى

الاستلزام العقلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب  
 النبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعدم معرفة ما قررناه من كلام  
 شيخنا وجه رد قول هـ هذا الجيب ان الآية دليل خطابي أى ظني \* واعلم انه قد وقع  
 للولى سعد الدين أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه فى أوائله ويوافق كلام شيخنا  
 فانه قال فى الكلام على المعجزة مانصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق  
 جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو

على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل  
 القاصر الفهم اذا امرناه على الاقتناع فاذا التى الذكى أورد عليه ما فيه من الشبهة فر بما  
 ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به فى الآية التى ذكرها وهى  
 قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال فى الكشف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة  
 المحكمة الصحيحة وهى الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهى التى  
 لا يخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصدها تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أى ادعهم  
 بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتي هى أحسن) بالطريقة التى هى  
 أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظاة ولا عنف ولا تخف ان ربك أعلم  
 بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لا خير فيه عجزت فيه  
 الحيل فكانك تضرب منه فى حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لم تحفوظة  
 بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم الحاجة مع من ذكره يقتضى انه اجتمع  
 المسألة والقتال فى زمن واحد وهذ باطل وبعد أن أذن الله تعالى لبيه صلى الله  
 عليه وسلم فى القتال لم تبق الا الدعوة للاسلام أو ادعاء الجزية أو القتال ليس فى الشرع  
 غير هذا والله تعالى أعلم

مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق ﴿الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد﴾ وهذه الأصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بأنه تعالى قادر والثاني للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله (لما ثبت وحدانيته في الألوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحيدهم سبحانه فلا يشرك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الابداد من العدم وتدبير العالم والغنى المطابق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السائرة على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيهما وما عليها من نبات وحيوان وجاد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى الباري سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) في ايجادها من اتقان صنعتها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيت من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقه الانسان وأعضائه وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أي استناد وجودها اليه

---

(الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم ذلك

تعالى وكمال الاحسان في ايجادها (قدرته تعالى) أي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة  
تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضا (علمه) تعالى بما يفعله ويوجده (والعلم  
بهذا الاستلزام فيه ما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ احسنا يتضمن ألفاظا  
عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشيء له عالم بتأليف الكلام  
والكتابة قادر عليهما (وينضم الى هذا) أي الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه)  
هو (الموجد لأفعال المخلوقات) كما سيأتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث

قدرته) قلت ههنا مقامان الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثاني أن  
جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى وخالفهم في الاول والثاني جميع الفلاسفة  
والثنوية فقال الفلاسفة انه لا يقدّر على أكثر من واحد وقال النظام انه لا يقدّر  
على خلق الجهل والقبيح وقال النحوي انه لا يقدّر على مثل مقدر العبد وقال عامة  
المعتزلة انه لا يقدّر على نفس مقدر العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات  
متساوية في المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذ لو رفعناه لما بقي إلا الوجوب أو  
الامتناع وهما يتنegan من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات  
فلا جـ له صح في البعض أن يكون مقدر الله تعالى فانه في جميع الممكنات وعند  
الاستواء في المقتضى يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية  
والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المدة دورات في اقتضاء القادرية  
واحدة لانها تقتضيها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان  
المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلما اختصت قادرية  
بالبعض لا تقتدر الى مخصص فيكون تعالى في كماله مفتقرا الى الغير ناقصا بذاته تعالى الله  
عنه وأما المقام الثاني فهو ما في الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله  
ويوجده وينضم الى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات

(فيلزمه) أى يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه (علمه بكل جزئى جزئى) خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكميات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلى لا على الوجه الجزئى وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها ان في قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيها على أن حكمتنا بأنما كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتوصل اليه أفهامنا حتى نقضى بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبعد منها كما هو

فيلزمه علمه بكل جزئى جزئى) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه الاطائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة الى أنه عالم بذاته وبجميع الاشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباكون من الفلاسفة انه عالم بالكميات والجزئيات على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى أما أنه عالم فلا ن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلا ن العلم هو حصول المدرك عند المدرك فكل من حضر عنده شئ فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالما بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الاشياء فذكر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه ويتلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل الى آخر ما تقدم قبله وأعله والتصریح بالتفصيل عالم بجميع الاشياء لانه فاعل بالاختيار في جميع الاشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد ايجاده أما المقدمة الاولى فلا أنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما والا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجحان من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد



طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن كلام مقدوراته ومعلوماته لا ينتهي كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر عن زهول عن ابتناؤه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الأئمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام\* الثاني أن معنى كونه تعالى قادرا أنه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شيء من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفسا كعنه الى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة به هذا المعنى فقالوا

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغير الاشياء فيه وأما الثانية فلا أن الاختيار لا يتحقق الامع العلم فان القاصد الى ايجاد الشيء انما يقصد الى ايجاده بعد علمه وهذا ضروري لاشك فيه ولا نأينسأ أنه عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء اذ لو اقتص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشيء أو بغير اختصاص علمه به فيه كون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها وان كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونهما مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لافعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئ جزئ قلت وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للمعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا

إيجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وإيس هذا خلافاً منهم في تفسير القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل إلا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجلود لازمة لذاته كازوم سائر الصفات الكيالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال \* الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقر بما تضمنه الاصلان الأولان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بهما (محال) وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعية للاعتدال النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصري من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة

لمكونه مطابقاً له والالم يكن علماً وإذا ثبت هذا فنقول إذا تعلق العلم بكون زيد في الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها إن بقي العلم كما كان لزم الجهل وإن لم يبق لزم التغير أما الطبائع الكلية فلما تمتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بماله من المعانى الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس إنسان طويل كاتب عالم إلى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شئ إلا وقد اعتبر فيه لأنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذ فلعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لأن تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلى بالكلى لا يخرج عنه كونه كلياً والجواب أن العلم إما التعلق أومعنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير إلا في التعلق والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شئ من الصفات كما في المعية وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق العقلاء على

والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لاثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور رضته فيه) أي صدور رضته ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعنى ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أي بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده

أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فتالت الفلاسفة وأبو الحسن البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقيق الملزوم بدون تحقيق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وإن الله تعالى منزوع عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مريدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد في صفة بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح إذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر عبر المصنف عنها بقوله صفة تو جب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمعقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليبين لکم يريد الله أن يخفف عنکم واحتجت الفلاسفة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريدا فارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وإن كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار

(لا بد من كونه لمعنى يصرف التسدرة المناسبة للضدين والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن إيجاده) متعلق بقوله يصرف أى لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (في غير ذلك الوقت أو) إيجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء في إيجاده دون إعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بـ يصرف أيضاً لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولان معنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أى ذلك المعنى الذى عينناه بالارادة (صفة) حقيقة وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت إيجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذى أوجبه الارادة) وهو كما مر أنفاً تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده (كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم يحدث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) وما زعمه جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل (البطلان كونه) تعالى (محلاً للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضاً (للزوم افتقار

أو تسلسل والجواب أنهم اقدمية متعلقة بزمان معين اذا الارادة قد تسبق المراد كما أن واحداً منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة توجب وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم

الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتمقار هذه الاخرى الى ثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار  
 اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع ان  
 المقضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدوث)  
 لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد لكل حادث من محصل له بخصوص وقت ايجاده (والفرض  
 أن تلك الارادة حادثة) بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها في سلسل التسلسل المحال  
 (وأيضاً المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض)  
 عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيد يقدم عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلاً (فلم  
 يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلاً (كان قدومه  
 معلوماً بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدمه وما ثبت  
 قدمه استحالة عدمه لما تبين في صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق  
 ازالاً بالتخصيص الذى أوجبه له الارادة أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم ازالاً بوقوعه  
 فان قيل هذا معاً كس لما اشهر من قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان معنى  
 قولنا ان الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما يتعلق به العلم القديم ومراد  
 القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع  
 فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للحكي وبهذا الاعتبار فالعلوم أصل في التطابق  
 والعلم تابع له فيه ﴿ (الاصل الخامس و) (الاصل العاشر) في ترتيب حجة الاسلام جمعها  
 المصنف هذا المتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن  
 الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى "سميع بصير بلا جارحة") لا  
 (حدقة و) لا (أذن كما أنه) تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف في محله  
 (قوله على ما سنين في صفة البقاء) هي ما في الاصل الثالث والله تعالى أعلم (قوله الاصل  
 الخامس والعاشر أنه تعالى "سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب")

أهو الدماغ والقلب ولا كسمع الخلق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف  
ادراكها لاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر  
الخلق الذي هو قوة مودعة في العصبين المجوفتين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالعلم  
صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات  
شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك  
كل مبصر وان لطف (يرأى منه) تعالى (خفايا الهواجس والاهام) والمرأى موضع  
الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم يعناه في المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه  
أوهام (ويعسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء)  
والمسمع ينتج ميمية الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد  
وصفه تعالى به ما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين  
محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك  
فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لانهم ما صفتنا كمال) وقد اتصف به ما للخلق  
(فهو) تعالى (الأحق بالتعريف به ما من الخلق) والالزام أن يكون للخلق من صفات  
الكمال ما ليس للخالق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد ألزم) ابراهيم

قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة الى انكار جميع الصفات حتى قالوا كل  
ما يجوز اطلاقه على الخلاق لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهم ما الى أنه  
لا يطلق على الباري من الاسماء والافصاف الا ما طريق السلب دون الايجاب  
فقالوا لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بعدد وولانا نقول انه حي عالم قدير ولكن نقول  
ليس بعيت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات الباري وزوالها وشبهت  
المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقه في الصفات وروى عن جهنم بن صفوان الترمذي  
أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية

(عليه) الصلاة و (السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) يَأْت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فإفاد أن عدمهما) أى عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق أن يحذف المصنف قوله من المخلوق لأن أفعل التفضيل المقترن بأل يمتنع الايمان معه عن كما تقر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وأبو الحسين البصرى والكعبى الى الثانى وهو الذى عوّل عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم أنهما) يعنى صفتى السمع والبصر (يرجعان الى صفة العلم) وليستازائدتين عليه (لما قدمنا) فى الكلام على رؤية البارى تعالى من (أن الرؤية نوع علم و) نقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهما وان رجعا الى صفة العلم يعنى الادراك فائبات صفة العلم اجمالا لا يغنى فى العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين فى الكتاب والسنة لأننا متعبدون بما ورد فيه وما وقد مر أن الرؤية تشمل على مزيد ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصيرة تسمى بصرا ففى ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما فى شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آمننا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهم ما وهنا انتهى الكلام فى الاصل الخامس وقد

والفلاسفة أن التشابه منفى فى العقل بين الصانع والمصنوع واتصف المصنوع بكونه حيا عالما قديرا سميعا بصيرا فلا يوصف البارى بهذه الصفات نفيا للمشابهة حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتا وشيا وموجودا والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على الشئ التماثل المتضادات وكان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض من حيث الوجود وقد جاءت آيات القرآن بذلك قال الله تعالى لا اله الا هو الحى القيوم هو الحى لا اله الا هو قل هو

شرع المصنف في الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه)  
 تعالى (سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا) وعبر في البصر خاصة بذلك دفعا لسبق  
 الوهم الى العين من اطلاق البصر (وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) وحتى  
 بحياة خلافا للفلاسفة والشبيعة في نفهم الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات  
 هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نفهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم  
 عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات  
 زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) في كتابه وعلى  
 لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم) ومن  
 قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات

القادر ان الله على كل شيء قدير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وبه هذه الآيات يبطل  
 كلام جههم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث (قوله ثم انه سميع بسمع  
 وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت  
 المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة  
 سميع بلا سميع بصير بلا بصير وكذا في سائر الصفات الا في الكلام والارادة فاعتبرت أنهم ما  
 معنيان وراء الذات ولكن زعمت انه محمداً بان غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن  
 الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم بعلم قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أغيارا  
 للذات واثبات الأغيار في الازل منافي للتوحيد ولانهم لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو  
 كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بالبقاء فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم  
 بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بالبقاء فاذا  
 جاز أن تكون الصفة باقية بالبقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالم بلا  
 علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة



(بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليهم بلا علم كاستحالة) أى كاستحالة علم  
 (بلا معلوم) أو كاستحالة علم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة  
 (الالفاظ على بوجوب نفيه) أى نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى إيجاب نفي المعنى  
 اللغوى (ما يصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وإن أثبتنا الصفات زائدة  
 على مفهوم الذات فلا نقول إنها غير الذات كما لا نقول إنها بين الذات لأن الغيب بينهما  
 المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما  
 مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر  
 والله أعلم ﴿الاصل السادس و﴾ (الاصل السابع) أنه تعالى متكلم بكلام (أزلى باق  
 أبدى) (قديم قائم بذاته) لا يفارقها وقد عُد حجة الاسلام الاصل السادس فى كونه

(قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى (قوله نفيه) أى  
 نفي المفهوم اللغوى (قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفي عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن  
 بعض الاصحاب لا يسمى بهذا الصفات قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا  
 يرد عليه ما قيل ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة  
 ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لان  
 ما هو حد الغيرية لم يوجد لان حد الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما  
 مع عدم الآخر والذات لا تتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات  
 وذات الله تعالى لا تتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات  
 فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فانه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما  
 فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبى رئيسهم على كفر من قال ذلك ولان علمه لو كان  
 ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بعلمه يعلم بعلمه يقدر وانه محال  
 فى الشاهد فكذا فى الغائب (قوله الاصل السادس والسابع) أنه متكلم بكلام قديم

تعالى متكلماً والسابع في كون كلامه قديماً ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى  
متكلماً اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له  
الكلام فيقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من  
أقسام الكلام ثبت المدعى فان قيل ان صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم  
اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار  
كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك  
دور قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فإنه يدل  
على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم أولاً أنه معجز  
خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئاً آخر  
واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم  
بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أي بذلك الكلام (طالب) لافعل أو

زاد غيره أن لا أبدى (قام بذاته) زاد غيره لا يفارق ذاته ولا يرايه (ليس بحرف ولا  
صوت) زاد غيره ليس بعبري ولا سوري ولا عربي وانما العربي والسوري والعبري مما هو  
دلالات على كلام الله تعالى وانه واحد غير منجزى ولا متبعض (هو به طالب) أي أمرناه  
(مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها واحدة قديمة  
ولا تنكسر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه  
لا دليل على تنكسر كل منها في نفسها فان قيل ان هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده  
بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في  
الازل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل  
الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس  
وحاصل الاستخبار الاخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد

بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد وزعم  
جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكاملًا في الازل حتى خلق لنفسه كلامًا فصار بذلك متكاملًا  
وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس  
الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس  
الاصوات وانما تظهر غررة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكاملًا  
بخلق الحروف والاصوات في محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكاملًا وعند الطائفة  
ال اخرى يصير متكاملًا باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل  
مصنف ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة  
المصاحف ولا ينقص ببناء المصاحف وانما الزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات  
بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلاً ورأساً فاضطروا الى اثبات كلام  
حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لابد وأن يكون مخلوقاً وتوقف بعض الناس في  
اطلاق القول في كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم ان  
الله كلاماً قالوا فآخذنا بالمشتق أن الله تعالى كلاماً وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا  
الخلافاً خلاف ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله تعالى عنهم فما  
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطه العكبرى في كتاب  
الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني حدثنا محمد بن الحرث الخولاني  
الوردي ومحمد بن موسى الغساني قال حدثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن  
مسلم حدثنا الاوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين  
الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلي بإسناده عن النبي صلى  
الله عليه وسلم كيف يكاذ كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو

ترك (مخبر) لعبادتهما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعني

نعيم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث اذ قام مستوفزا فقال  
يا بلال ناد في الناس فنادى في الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصعد المنبر فحمد  
الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شيء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتنزيله وعد  
منه بدأ وبالله يعود ثم نزل فقالوا يا رسول الله خفت علينا فقال لا ولا يكن قوما يأتون بعدكم  
ويرغمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار وروى  
البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى قرأنا عرييا غير ذي عوج قال غير مخلوق وعن يزيد  
الكلعي قال قالوا العلي حكمت كافر او منافقا فقال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن  
وروى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون  
القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله  
ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم في ذلك ظاهر قوله تعالى خالق كل شيء  
والقرآن شيء فيكون خالقا له وكذا قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من  
الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرأنا عرييا والجعل والخلق واحد ومن حيث  
المعقول قالوا ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون في الغائب  
كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم في الازل فيكون الكلام حادثا  
غير قائم بذاته ولان في القرآن خطابات بالامر والنهي لاشخاص معينين نحو قوله لموسى  
اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بايتي ولا تنيا في ذكرى اذ هبا وقوله  
ليحي يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين في الازل  
فلو كان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا للمعدوم وانه سفيه ولان فيه اخبارا عن أمور كانت ماضية  
نحو قوله انا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وأويناها ما الى ربوة وغير ذلك من  
الآيات فلو كان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبا تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه

الكلام الذي هو صفة له تعالى (قديم فلائته) يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر إشارة الى أن الكلام متنوع في الازل الى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها ليست أنواعا حقيقية انما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي \* واعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي انما لعبري والسوري والعربي هو الانظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فاتهم وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم سمو ذلك قولاله وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم وهم يشبثون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره فحينئذ نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكننا ثبت أمر وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلم قديم الخ) قالت هذا رعاية لما في الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لي من الامر شيء لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافصح ان نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم

بل يعلم خلافه أو يشك فيه \* واعلم أن قولنا العبارات تختلف باختلاف الأزمنة يؤخذ  
 منه الجواب عن سؤال من هو وهو أنه قد ورد في الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيرا  
 نحو أنا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والخبر بلفظ المضى عما لم يوجد بعد  
 كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن أخبار الله تعالى لا يتصف بأزلا بالماضى  
 والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال  
 قام بذات الله تعالى أخبار عن إرسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا فقبل  
 الإرسال كانت العبارة الدالة عليه أنا نرسل وبعد الإرسال أنا أرسلنا فالتغير في لفظ الخبر  
 لا في الأخبار القائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى أنه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا  
 مرسل وهـ ذا العلم باق أبدا فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك  
 العلم أنه وجد وأرسل والتغير في المعـ لوم لا في العلم كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم  
 والارادة واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التـ نزل أو لا منها على  
 التـ نزل آخر بقوله فكيف الخ فقال (لولا يمنع قيام الحوادث به وقام بذاته معـ نى فتردنا  
 في قدمه معـ وحدوثه فيه ولا معين لأحدـ ما وجب اثبات قدمه) أى قدم ذلك المعنى  
 (لأن الانسب) أى المرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته)  
 إذا القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لا تتحادهما في وصف القدم (ولان الاصل)  
 في صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لا يجب اثبات قدم المعنى  
 القائم بذاته (إذا بطل قيام الحوادث به) يادلتـ الميمنة في محالها فقد وجد المقتضى  
 لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم  
 كلامه النفسى) تعالى وإذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقدين  
 المصنف انتفاء المانع بقوله (أذ يعقل قيام طلب العلم بذات الاب) من ابن سـ يولده  
 (قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب)

بأن خلق الله تعالى له علما بما في قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأمورا به)  
أي بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به فان قيل القائم  
بذات الاب العزم على الطلب وتخيـله لانه نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب  
منه شيء محال قلنا المحال طلب تميزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب  
منه وأهليته وكلامنا فيه والعلم به ما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب  
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى) أزل (ومصير موسى) عليه الصلاة  
والسلام (مخاطباً به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السـيد موسى  
(وخلق معرفته به) أي بذلك الطلب (اذسمع) أي وقت سماع السـيد موسى (لذلك  
الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى  
فن الأول سمع الله لمن حده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك (هذا قول) إمام  
السنة الشيخ أبي الحسن علي بن اسمعيل (الاشعري أعنى كون الكلام النفسى مما  
يسمع) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسى مسموعاً فذهب الاشعري إلى  
أن السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود (قاسه)  
أي قاس الاشعري سماع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس  
بلون) قياساً ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في  
الآخر فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فإيعقل سماع ما ليس بصوت) وهو  
لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى أبو بكر الباقلانى (واستحال) الامام  
أبو منصور (الماتريدى سماع ما ليس بصوت) وهو الذى ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق  
الاسفراينى ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلاً للخلاف بينـهـ ما وبين الاشعري لانه إيمان  
يفرض الكلام في الاستحالة عقلاً فلا يتأتى انكار ما كان أن يخلق للقدرة السامعة ادراك  
الكلام النفسى أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار ما كان ذلك خرقاً للعادة بل

قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع  
 ما ليس بصوت ثم قال بخواري عن الماتريدي سماع ما ليس بصوت اه والخلاف انما  
 هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي  
 (وعنده) أي الماتريدي أنه (سمع موسى عليه) الصلاة والسلام صوتا الاعلى كلام الله  
 تعالى) وعند الاشعري انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلم  
 الله موسى تكليما والجل على الاسناد الحقيقي ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى  
 هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدي (خص)  
 موسى (به) أي باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لانه) أي سماعه الصوت  
 على وجه فيه خرق للعادة اذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملاك) ذكره الماتريدي  
 بعنايه في كتاب التأويلات وبوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في  
 البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أي ما ذهب اليه الماتريدي (أوجه) عند المصنف قال  
 (لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد  
 يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا) عن التقييد بتعلق ولمن  
 انصر للاشعري أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة  
 في مقعر الصماخ وقد يحتاج لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من  
 ذلك بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما  
 قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى (وبعد  
 اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على انه تعالى متكلم) بكلام  
 نفسي هو صفة له قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا في أنه تعالى هل هو متكلم)  
 بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل متكلمافعن الاشعري نعم) هو تعالى  
 كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض



متكلمى الحنفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمى الحنفية (لا)  
قال المصنف (وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى  
يتضمنه الامر) الذى يتضمنه (النهى كقتلوا) المشركين (لا تتربوا الزنا لان معنى  
الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر  
والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى فى أن ذلك الخطاب ليس تكليما  
بل هو تنكاهم كما مر (اذ هو) أى ذلك الخطاب (داخل فى الكلام القديم) الذى به البارى  
تعالى متكلم (وأما يراد به) أى بمعنى المكلمية (السمع لمعنى اخلع نعليك مثلا)  
ولمعنى (وما تلك بينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم  
باسمائه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعرى وبلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدى  
(ولاشك فى انقضاء هذه الاضافة بانتضاء الاسماع فان أريد به غير) هـ ذين (الامر ين  
فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذى يثبت به الأشعرى المكلمية  
بمعنى آخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره  
وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين  
فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا محمل  
وفاق وأما المكلمية فأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار  
تعلقه أزالا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزالا بالمعدوم  
الذى سيوجد وشد سائر الطوائف التكفير عليهم فى ذلك فالاشعرى فائل بالمكلمية بمعنى  
تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الأصل ينفونهم هذا المعنى ويفسرونها  
بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين اللذين  
ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراض على مذهب الاشعرى التعلق ينقطع  
بمخرج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع

التعلق التخييري وهو حادث أما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الانخبار  
القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم  
فانه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التخييري لا في التعلق المعنوي  
الازلي (وأما قيامه) قسم لقوله أول هذا الأصل أما أنه قديم أي وأما قيام الكلام  
(بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلا أنه تعالى وصف نفسه بالكلام) في قوله تعالى قلنا هبطوا  
منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواضع أخرى كثيرة (والمشكك  
الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجه الحروف في غيره كما صرح  
الشاعر) وهو الاخل (فقال

ان الكلام لفي الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الفؤاد ليلا)

فما ذهب اليه المعتزلة من أن التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف في  
محل مخالف للغة من غير ضرورة بهم إلى مخالفتها (ثم لا شك في اطلاق الكلام على من  
قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق المشكك والواضح  
أن يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالمشكك من الحروف لغة (إما مجازا وإما  
حقيقة وهو) أي كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازا (لان المتبادر من)  
قولك (تكلم زيد ونحوه) ككلام زيد وزيد متكلم (لغة) أي من جهة اللغة (هو  
تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركا  
لفظيا أو) مشتركا (معنويا مشككا) بكسر الكاف لامتواطئ قوله (بناء) متعلق  
بقوله معنويا يعني أنما القول بأنه مشكك مبني (على أن الكلام مطلقا) هو (أعم من)  
كل من الكلام (اللفظي و) الكلام (النفسي) وأما كونه مشككا فلان اللفظي أولى  
باطلاق الكلام عليه لانه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الواضح)  
لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك

بينهما وهو متعلق التكلم أعم من ككون ذلك المتعلق نفسياً أو انظيماً بخلاف  
الاشتراك اللفظي فإن الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في  
الاطلاق الحقيقة (وليس في قوله) أى الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً  
ما يوجب) أى يقضى (أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظى وهذا) النفي (ظاهر  
بأدنى تأمل) فى علامات الحقيقة والمجاز اذا اللفظى يتبادر عنه اطلاق لفظ الكلام  
والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلاً على النفسى أن يكون اطلاق  
الكلام على اللفظى مجازاً (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان  
بالاشتراك المعنوى أو اللفظى أو الحقيقة والمجاز (لأبدي مفهوم المتكلم من قيام المعنى  
الذى هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس  
(و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجدانى (لأنك تجد الفرق  
بين طلب نفسك الشئ وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف  
كالمينافى الآفة) التى هى العجز عن ادارة المعنى فى النفس (فوجب اعتقاده أنه)  
تعالى (متكلم به - هذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسى بذاته المقدسة  
تعالى (وأما) كونه متكلاماً (بالمعنى الآخر) أى اللفظى وهو قيام الحروف بذاته تعالى  
(على تقدير الاعمية) أى كون الكلام مطلقاً أعم من اللفظى والنفسى (فيجب نفيه)

لا يقولون بحدوث الكلام النفسى (قوله متكلم) أى سمع الكلام معينا لان التكليم  
اسماع الغير الكلام (قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الاعمية)  
ان الكلام أعم من اللفظى والنفسى ولما تم دليلنا قلنا فى الجواب ان حدوث اللفظى  
ظاهر فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاثيان والنزول لما يدل على كلام  
الله لآلذاته والتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الاخبار والله أعلم

عنه تعالى (لا متنازع في ما حدث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الخنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للا حساس بعدم السنين) أى لا نأندرك بواسطة الحس عدم السنين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (فى بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة

وقوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للا حساس بعدم السنين قبل الباء فى باسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن حنبل بن تيمية فى جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هى مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف فى ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهمى ومنهم من كفره وفى لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف ومن ثبت عنه ذلك الشافعى وأحمد واسحق بن راهويه والجميدى ومحمد بن أسلم الطوسى وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصرى ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة فى السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للإمام عبد الرحمن بن أبى حاتم وكتاب الشريعة للأجرى وكتاب الإبانة لابن بطة والسنن للسكاكى والسنة للطبرانى وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم إلى خلاف ذلك إلا أن بعض أهل الغرض نسب البخارى إلى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضى انه قال من قال عفى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجعه فى آخر صحيحه تبين ذلك وهنا ثلاثة أشياء أحدها حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال ان هذه مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانه لم يكن فى زمانهم من يقول هذا الا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أولئك انما عتوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقرّون بشبوهه لا مخلوقا ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا

منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا  
الى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب  
السلف في كتابه المسمى بنهاية الاقدام \* الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر  
عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا بدعوا من قال لفظي  
بالقرآن غير مخلوق لأن ذلك يدخل فيه فعله ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد  
عقيب حركة الآلة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن  
لا يطلق واحد منهما ما كما عليه الامام أحمد وجهه ورسول السلف لأن في كل واحد من  
الاطلاقين إيهام بالخلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي صلى الله عليه وسلم  
زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن والتلاوة غير مخلوقة  
والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال  
بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد  
بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه  
التبليغ وتأديته بصوته وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم  
بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما خلط  
بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس  
حروف القرآن بما يدل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس  
في الجحجحة العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتاج  
به على حدوث معانيه والجواب عن الجحجحة مثل الجواب عن هذه سواء علمنا استهدى الله  
فهذه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده  
ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم بما ذكره من نقل مشايخنا عنهم من أن كلام  
الله عندهم هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة وأنه حال في الالة والصدور

والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة وقال وكثير من الحشوية يساءدونهم ويقولون لفظي بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر لا أعلم ما لهم من حجة فان مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث ردوا هذيانهم فهاثلون بأنهم غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وإن كلام الله لفظي حال في الالسننة لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه الا تأديته بصوته وقوله والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على اييب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من يتكلم به كأئنا من كان والناس بعده يؤثرون ذلك بحركة الالسننة كقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لابن يعلى أن أبا طالب قال لا جد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا قال أئمتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة مقروءة بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بأذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسننة والآذان بل هو معنى قائم بذات الله بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخميل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم

ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرقا وذلك أن لا شيء وجودا في الايمان وواجودا في الازهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الايمان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الوجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمجندات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعدها أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذي تعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق بتلاوة ولا بعد تكلمهم بتلاوة وانما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى انزل ما أوحى إليك من كتاب ربك ففعله صلى الله عليه وسلم لم تلاوة لأن فعله شيء والتلاوة شيء آخر والله تعالى أعلم (قوله وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهم ما شيا أن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسننين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعني وليست من أفعال العباد وانما هي الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول فيحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها الان التي نسمعها حروف متعاقبة فينشذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا لان

قبل تمام التلخيص بالاول والله ولي التوفيق والهداية ﴿الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة﴾ تلك المسئلة (في صفات الافعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحبي والمميت (والمراد بها (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أي كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحتها وصدقه على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخفيا لوقاف الاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة التزريق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة (المحبي) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موت فهو) أي الاسم الدال

مابنت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان مادعاه وانه هو أقبح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الامن جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم في جواب شبهة المعتزلة وكفى في الحجج العقلية ما قدمناه في بطلان مادعاه والله تعالى أعلم (قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة في صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخفيا لوقاف الله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرزاق والصفة التزريق أو حياة فهو المحبي أو موت فهو



على الصفة (المعيت) والصفة الامانة ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلامها صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدمات جدا (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) المتريدي وهلم الى عهد المصنف (أنها) أى الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الاصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعنى المتأخرين (من قوله) يعنى قول أبي حنيفة (كان تعالى خالق قبل أن يخلق ورازق قبل أن يرزق) فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتى من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكر والله) أى لما ادعوه من قدم الصفاق الراجعة الى التكوين وزيادتها (أوجه من الاستدلال) منها وهو عدمهم في اثبات هذا المدعى أن البارى تعالى مكون الاشياء أى موجودها ومنشأها اجاعا وهو أى كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين التى المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بهم محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بهم يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أوجب بأن ذلك أعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة

المعيت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنهم اصفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالق قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ما سنبين ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخرو الحنفية من

عليهما ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها في المطولات (والاشاعة  
يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أي تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار  
تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والتزريق تعلقها  
بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والتزريق تعلقها  
وكان اللائق الجريان فيه ما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين  
كأن يقال على المنوال الاول والتزريق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق  
وعلى المنوال الثاني فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق والتزريق تعلقها بإيصال  
الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعة لانهم قائلون بأن صفات الافعال حادثة لانها

عهد أبي منصور أنهم اوصفت قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه  
وليس كما ظن وسببين في القولة التالية (قوله وليس في كلام أبي حنيفة والمقدمين  
التصريح بذلك) قلت بل هو في الفقه الا كبر المروى عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه  
الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل اذ لا يتوقف  
على هذا وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر راجد بن اسحق بن صبيح  
الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضا محمد  
ابن أبي أسلم الأزدي ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاته أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين  
وثلاثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالفا قبل أن يخلق ورازا قبل أن يرزق)  
يعني ولم يبدلهم هذا الاخذ واسب كازعم انما أخذ المتأخرون من التصريح بأزلية  
صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة ميمت بلا مخافة  
ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على  
ذلك ما يذكره المصنف عنه (قوله والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة  
القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق) قلت ليس

عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكره) يعنى مشايخ الحنفية (في معناه) أى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من أنها صفات تدل على تأثير الى آخر ما سبق عنه - م (لا ينفى هذا) الذى قاله الاشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أى كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة) بما ذكر من ايجاد المخلوق وایصال الرزق ونحوهما (و) الى (الارادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم فى دليل لهم) من الاوجه التى استدلوا بها (ذلك) الامر من نفي ما قاله الاشاعرة وایجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) اذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل فى كلام أبى حنيفة) نفسه - رحمه الله (ما ينفى أن ذلك على ما فهمه الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوى قال) أى الطحاوى نقلاً عنه (وما كان) تعالى (بصفاته أزلياً) كذلك لا يزال عليهم أبدياً ليس من دخل خلق الاستفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا) أى

هذا قول الاشاعرة وانما هو قول الكرامية وانما قول الاشاعرة ان التخليق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال فى شرح العقائد الايجاد امر اعتبارى يحصل فى الفعل من نسبة الفاعل الى المفعول وقال فيه أيضاً ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر فى أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها أو ما قول الكرامية فقال فى الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله تعالى يسمى فى الازل خالقاً بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله) وليس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسبأنى فى الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله) وأما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر) قلت فى النظر نظرفق - مذكر ذلك فى الفقه الا كبر المروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمناه (قوله بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود  
(وكأنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم  
ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق  
اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم  
الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق  
(و) الحال أنه (لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (ما يقوله الاشاعرة)

(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق)  
قلت لا يصح لأن ذلك إشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء  
وخالق بلا حاجة ومعبود بلا مخافة وأنه ما زال بصفاته أزليا فلا تكون الباء للسببية بل هى  
للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير  
وكل شئ إليه فقير اذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره إليه وعدم افتقاره الى غيره  
وكل أمر عليه يسير ليس كمثل شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق  
فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو غشى له - ذاك كره عليه اسم رب العالمين فى الازل  
ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشترق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم  
(قوله وه - ذاما تقوله الاشاعرة) قلت هذا انما تقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم  
الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال  
لوم يكن خالقا فى الازل لزم العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق  
والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المذهب فى هذا الكتاب وأشار إليه فى كتابه  
المسمى بالتحرير فقال فى الدليل لأصحابنا ولا يشترق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار  
إليه فى شرح قوله والتكويرين صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكنون له  
وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذا الاشتقاق قائما به أجيب

بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالابجاد وهو أى تعلق القدرة  
 بالابجاد للخلق لوقفات اضافة اعتبار تقوم به أى بالخالق قال المصنف فاشتق له الخالق  
 الا باعتبار قيام الخلق بلاصفة متقررّة ليلزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم هذا دفع  
 لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها بحدوث وهو قائم  
 بيلزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها بوجوب وصفها حقيقة  
 يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول  
 المصنف فى هذا الاصل الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يمتنع تعلق به الخالق قال وأوردان  
 قامت به النسبة الاعتبارية فهو محمل للحوادث يعنى لانها حادثه وان لم تقم به ثبت  
 مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائم به أى قائماً بالمشتمق مع أن الوجه  
 أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت اليه أنه  
 سيقول فى الاصل لخلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لكن كلامهم أى كلام  
 الاصـ واين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدر من الانتساب الذى هو تعلق القدرة  
 بالابجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف  
 مقتضى الوجه لتسمية القول بنفى كون التكوين صفة حقيقة قال فليكن هذا القدر  
 من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى  
 خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بالابجاد ينبوع كلام الحنفية أى يبعد عن كلام  
 متأخريهم من عهد أبى منصور على ما زعم ثم أحال على ما ذكر فى هذا الكتاب وقد  
 أسمعتك ما فيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضاً أنه تعالى  
 وصف ذاته فى الازل فى كلامه الازلى بأنه خالق فلم يكن فى الازل خالقاً لزم الكذب أو  
 العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه  
 لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من

الاعراض وأيضا انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه  
 استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث  
 وفيه تعذيل وأيضا لو حدث حدث لما في ذاته فيكون محالا للحوادث أو غيره كما ذهب اليه  
 أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه  
 واستحالته ظاهرة وأيضا هو صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل أن يخلق لا كنسب بوجودهم  
 صفة مدح فكان مستكبرا لغيره ويتعالى الله عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله  
 ولم يلزم من دليلهم ذلك والله أعلم ولما يخفى في إيجاد تعالى الحوادث طريقان أحدهما  
 القول بقدوم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما تقدم الارادة وتعلقها بحسب  
 الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الازلي المعبر عنه  
 بالاختبار وهو امانة عقلية معدومة متجددة لاحادثة كحماذا الشمس أو انجلاء القيم  
 عن وجهها الوجود الضوئي في الجدار أو حال وتجدد حالته ولا ينافي وجود الجملة الموقوف  
 عليها سابقة ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داعي من شأن المختار أن تتعلق ارادته متى كان من  
 غير تعليل بالداعي ولئن لزم التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثاني لا متجدد  
 في زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين  
 الازلي أن يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي كما أن طبيعة الايجاب تقتضي جواز  
 الوجود من غير تعليل به وأما تعين الوقت فاما اتفاقا لان طبيعة الاختيار تستدعي جواز  
 تعينه من غير تعليل وإما لان التعلق الازلي عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا يتحقق  
 الا مع المنتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال لانا قول  
 الاخوة لاف بالازلية والابدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا  
 والا فالجميع حاضر عنده وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات على أن تمنع اقتضاء النسبة  
 تحقق المنتسب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا

لا خلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورزاقه قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه وقد وقع في البحر للزر كشي أن اطلاق الخالق والرزق ونحوهما في حق الله تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوها حادثات وفيه بحث لأن قوله وإن قلنا الخ منوع عند الأشعرية القائلين بحوادث صفات الأفعال انما يلائم كلامه طريق المساريدية القائلين بقدومها فإن قيل لو كان مجازاً لكان صحيحاً فيه وقولنا ليس خالقاً في الازل أمر مستحسن لا يقال مثله قلنا استهجنه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغز بل من جهة الشرع أدباً وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الازل حقيقة لأنه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل ❀ (الاصل الاول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (حركة كل شعرة) وإن دقت (وكل) أي وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطراري) حركة المرتعش (والنبض) أي وكل نبض وهو حركة العروق والاضراب بالبدن (أو اختياري) كالأفعال الحيوانية المقصودة لهم) وأتى بضمير العاقل في قوله لهم تعليماً

أو خارجاً بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانه نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثله الإيجاد الاختياري وتعلقه بخلاف الإيجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) لكل حادث جوهر أو عرض حركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطراري حركة المرتعش والنبض أو اختياري كالأفعال الحيوانية المقصودة لهم) قلت في هذا الأخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال بهاسار وأطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما

(وأصله) أي دليله يعني دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث نقل وعقل فالدليل (من)  
النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء

ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن التدبير  
في أفعال الخلق كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة  
وأضافتها إلى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله  
فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو ونزلة قنوان طال الغلام وبيض الشعر وزعم جمهور  
المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلافها لا تعلق لها بخلق الله تعالى  
واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو علي  
لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لأنه قادر بذاته  
فيجب أن يكون قادر على كل مقدور وإنما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال  
والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة  
قادرين محال اعتبارا بالشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها  
الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها والأمر للعاجز  
محال فاتفقت قدرة الباري عن ضرورة وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد  
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبي الحسين البصري  
وعن أبي اسحق الاسفرايني أن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال  
أبو الحسن الأشعري إن الله تعالى خلق فعل العبد وقدرة الله متعلقة بذلك الفعل ولاتأثير  
لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني فعل العبد من حيث أنه  
حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث أنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد  
(قوله وأصله من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة  
من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال



وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام (لهم  
 حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونهم ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع  
 العباد تحتهم ايزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لان من جملة أفعال العباد  
 ما هو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان  
 في رساله وأنبيائه ومقابلة سفرائه الى خلقه وأمنائه على وحيه ومباغى أمره ونهيه  
 بكل ما قدروا عليه من المكروم ووسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشم نفسه والافتراء  
 عليه سفيه في الشاهد الذي هو دايـل يبنى عليه أمور الغائب فكيف الموجب لذلك  
 والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف به هذا أنه تعالى لم يرد به هذه الآية وان خرجت  
 فخرج العموم الخاص بحققة أن ذات الله تعالى شئ بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا  
 صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلات تحت هذه الآية لما في  
 الدخول فيها وزوال ما سبقت له من اثبات المدح الى ما يصاده من ثبوت النقيصة الموجبة  
 للذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض  
 الذي سبق له الخطاب على أن العام المخصوص ظني فلا يستعمل به في أبواب الاعتقاد  
 ويحاج عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما  
 قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصمدوا المنه ترى فتخط رتبة المستحوم في  
 أنفسهم فيكان سفيه ذلك بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه  
 فاجداد المفترى ليظهر للسامعين كذبه واقتراؤه فلا يصح الابرار وعن الثاني بأن المفهوم  
 من المتعارف في مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج  
 الى تخصيصه بالذم بل نحو قول الرجل أنا ضارب من في الدار وقاهر من في البلد لا يسبق  
 الى الاوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذلك كبريلفظ العموم والله تعالى  
 أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام حين  
 كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونهم ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع

جعل ماصدرية) كما ذهب اليه سيبويه أى موصولاً حرفياً لا يحتاج الى عائِد  
فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لوجعلت موصولاً اسماً والمعنى على المصدرية والله  
خلقكم وخلق علمكم ولا منافاة فى ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع  
انكاره الخ اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أو رده صاحب الكشف وغيره منهم والى  
جوابه محصل السؤال أن معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه  
بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار  
اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق علمهم وحاصل الجواب المعارضة  
ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها تعبدون منحوتاً تصيرونه بعلمكم صنماً  
والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق علمكم الذى به يصير المنحوت صنماً فقد ظهر الطباق  
(وحينئذ) أى حين اذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح  
بأن العمل وهو الفعل مخلوق (أوهو) أى لفظ ما (موصول اسمي) يحتاج الى عائِد ويكون  
التقدير وخلق الذى تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات  
العموم (فيشمل) فى الآية (نفس الاجار) المنحوتة (والافعال) طاعات كانت أو معاصي  
(وأعنى) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم  
نزد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاب والابقاع لاسيما أنى من أنه أمر اعتبارى  
لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق بل يزيد الحاصل بالمصدر وهو متعلق بالايجاد  
والابقاع أى ما شاهد من الحركات والسكنات مثلاً والفعل به هذا المعنى هو متعلق  
التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع

جعل ماصدرية وحينئذ الاستدلال بها ظاهر وهو موصول اسمي فيشمل نفس الاجار  
والافعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى (قوله أعنى الحاصل بالمصدر)

وسجود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجد به الفاعل ويعمله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر الاعتباري) وهو الفعل بمعنى الإيجاد والابقاع (لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجزاؤها) أي الآية (على عمومها) للأجسام المنحوتة والأفعال والله ولي التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق أن علمهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فال المعنى فيها واحد لأن التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي تعملونه أو الشيء الذي تعملونه ودعوى عموم الآية للأعيان ممنوعة لأن الأعيان ليست معمولة للعباد بمعنى إيجادهم ذواتها وانما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال وإطلاق قول القائل عمات الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو أنه حوله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم فلا يتأتى شمول ما للأعيان بناء على أنهم موصول اسمي الأعلى القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه

يعنى المراد من الأفعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجد به الفاعل ويعمله وهو) أي الاستدلال بالمصدرية (بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق) أي فلا يكون مخلوقا (فوجب اجزاؤها على عمومها) قلت عمومها هنا عموم المشترك لأن الأفراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشارك عندنا وهذا الذي ذكره ليس فيه إفصاح عن المقصود وربما أوهم فإن الكلام في فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالهيمسة للحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وهي أثر الأول ولا شك أن الثاني موجود واختلف في الأول وهو إيقاع تلك الحالة فقل ليس بوجوده والالكان موقعا فينقل الكلام إلى إيقاع الإيقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ في

سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة لكل) أى الخلق كل حادث (لا قصور  
 لها عن شئ منه) لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى  
 ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية  
 ونسبة الذات الى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبت قدرته على  
 بعضها ثبت قدرته على كلها والالزام التحكم (فوجب اضافتها) أى اضافة الحوادث كلها  
 (اليه) سبحانه (بالخلق) أى اضافة خلقها اليه لما مر انه لا خالق سواه وهذا الاستدلال  
 مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز

الامور المحققة ويلزم عنه ايقاع من ايقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون  
 الايقاع معدوما على مذهب الجمهور وحالا عنه الدقائيلين به فان قلت لزوم المحذورين  
 موقوف على أن لا يكون الايقاع عينه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموقع أمران ليس  
 بينهما محل المواطأة وكل أمرين كذلك يتمتع وحدة هو بينهما الخارجية فعدم المتعدد في  
 الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتباريا وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز  
 استناد الايقاع الحادث الى القديم الذي هو التكوين الازلي استنادا سائر الحوادث اليه فلا  
 يلزم شئ من المحذورين وفيه بحث لأن أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع المستند الى  
 التكوين القديم فيلزم الخبر من العبد وان لم يلزم الايجاب من الله تعالى ولان الحدوث  
 بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضى الوجود لحدوث العمى ومعنى الوجود بعد العدم ممنوع  
 ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقا أو  
 منسوب الى شئ ككافي الاضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم واذا عرفت  
 معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند التحوين هو الفعل عند المتكلمين وان قوله لأن  
 الامر الاعتباري لا وجود له يتأني على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا  
 فنقول الترجيح لارادة المصدر حتى يجوز سيمويه أن يقال أعجبني ما قلت أى قيامك

فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم لامادة له ولا صورة خـ لا فالله حكيم والام يتمنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذا المعتزلي يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هـ ذين النقتـ ديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا ببناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعـه الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله (ويؤنسـه) أي يؤنس هـ هذا الدليل العقلي (في أفعال غير العقلاء) أي يقويه ويقربه بالنسبة اليها (استبعادا لاستقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف الصنعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة الى أن لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها وبناء النحل الشمع على

ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك الا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عنهـ هذا الاطلاق الى ما بينا فوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون أي بعملهم دون معمولهـ م وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أي بعملكم لان الجزاء يكون بالعمل دون معمول والله تعالى أعلم \* واعلم أن الاشاعرة ذهبوا الى الجبر فقال الغزالي في التوكل من الاحياء فان قلت اني أجذب في نفسي وجدانا ضروريا أني ان شئت الفـعل قدرت على الفعل وان شئت التـرك قدرت على التـرك فالتـرك والفـعل بي لاغيري قلت هبك تجذب من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجذب من نفسك أنك ان شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لان العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار في هذا المقام فصول المشيئة في القلب أمر لازم وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهـ هذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال

الشكل السادس الذي لا خلا بين اضلاع بيوتنه ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولاً  
 فأولاً الى أن تمتلئ البيوت ثم يفتح بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف (فكان ذلك)  
 الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعاً (منه سبحانه  
 وصادراً عنه) دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها  
 ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنهم مع ذلك مكسوبة  
 للعبد خلافاً للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها  
 أو رد متمسكهم سؤالاً وجعل الأصل الثاني في كلام حجة الاسلام جواباً عنه فقال (فإن  
 قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال ولذا) أي ولكون القدرة مخلوقة للعبد  
 فآئمة به (نذكر) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين  
 الحركة المقدورة لنا وهي الاختيارية (و) بين (الزعدة الضرورية) أي التي تصدر دون

الرازي في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة  
 في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره قلت  
 بل هي من أقوى الدلائل على قوائنها صريحة في أن حصول الإيمان موقوف على  
 حصول المشيئة وصرح العقل يدل أن الفعل الاختياري يمنع حصوله بدون قصد  
 إليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار أن كان بقصد آخر بتهمة لم  
 أن يكون كل قصد واختيار مسبوقاً بقصد واختيار إلى غير نهاية وهو محال فوجب  
 انتهاء تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه الله تعالى في العبد على سبيل  
 الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ فالإنسان مضطر في صورة  
 مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالقدمة  
 الكاذبة (قوله فإن قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن  
 الله تعالى خلق القدرة والارادة في العبد لكننا نسمي القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل

اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراك التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة العبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالسبب على السبب وهو هنا أقعد لان المقام مقام اثبات قدرة العبد بدليلها وهو ادراك التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الا التأثير) أي ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أي العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التي تحدث (بخلق الله تعالى) اياها لهم (كأهو) أي ذلك الاستقلال بالايجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بالفرق) بين الشريطين (غير) الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات (وبطريق الايجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لفاعل بالاختيار (والا) أي وان لا يكن العباد مستقلين بايجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) ايجادها بخلق البارئ تعالى (جبراً محضاً) اذا الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً في ايجادها

والارادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة ينسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتماد النفع أو ظنه وأخرى (١) بمثل يعقبها ويسمونها بالداعية وجزمه بايجاد الفاعل بالاختيار والفعل الذي يوجد به العبد من غير داعية اتفاقياً (قوله والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير) قلت ليس يتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لان سلم لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أي العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم الخ)

وإذا كان كذلك ( فيبطل الامر والنهي ) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للامور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان أو الطير ان الى السماء أو يطلب من الجراد المشى على الارض ( فالجواب ) من طرف أهل السنة ( وهو حاصل الاصل الثاني ) في كلام حجة الاسلام ( ان الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه ) أيضا ( نسبة الى قدرة العبد فسميت ) أى الحركة ( باعتبار تلك النسبة ) أى نسبتها الى قدرة العبد ( كسبا ) بمعنى أنها مكسوبة للعبد ( وليس من ضرورة تعلق القدرة بالقدرة دور أن يكون بالاختراع ) الذى هو خاصيتها أى التأثير ( فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك و ) هى ( عند الاختراع تتعلق به نوعا آخر من التعلق فيبطل أن القدرة ) من حيث تعلقها ( فتختص بإيجاد المقدور ) بها ( ولم يلزم الجبر المحض ) كما زعم الخصم ( اذ كانت ) الحركة المذكورة ( متعلق قدرة العبد داخله فى اختياره ) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولمالم يوافق المصنف عليه قال ( ولقائل أن يقول قولكم ) معشر أهل السنة ( انها ) أى الحركة الاختيارية ( تتعلق بالقدرة ) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة ( لاعلى وجه التأثير ) فيها ( و ) أن التعلق لاعلى وجه التأثير ( هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن )

قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرنا فها من البناء على المختلف والله تعالى أعلم ( قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثانى أن الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار ووصف فقط ( قوله لها نسبة الى قدرة العبد ) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد ( قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا ) قلت الكسب عندنا متعلق الارادة ( قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لاعلى وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ ) هذا



معشر أهل اللغة العربية (انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل  
المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة (تتعلق  
بلا تأثر) يرتفع في القدرة القديمة في الازل قلنا) ممنوع ونحقيق المقام أن نقول  
(معنى ذلك التعاقب) الازل للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها  
اليها باتها ستؤثر في ايجاده عند وقته) فالباقي قوله بانها لا لا صاق ومدخولها محذوف  
أي بمعنى أنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء في وقته عائدة للوجود  
المفهوم من اليجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الارادة وتعلق  
الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ما قبله  
وما بعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم)  
معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها بالفعل) (الا) على غير ما ذكرتم اما (بالتأثير)  
كما هو الظاهر (أو تنيوا له) أي لتعلقها بالفعل (معنى محصل لا ينظر فيه) ليقبل أو يرد  
(ولو سلم) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيًا في ثبوت  
مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق جملة النصوص  
السابقة بعضها على عمومها فاما يسوغ العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب  
كما بينه بقوله (فالمتنضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد) أي باخراج  
أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي  
ولزومه) أي ولزوم الجبر المحض مبني (على تقدير أن لا أثر) في الفعل (لقدرة المكلف)  
الذي كلف (بالامر) بفعل (والنهي) عن فعل (ولا يدفعه) أي لا يدفع هذا اللزوم (تعلق)

مشى مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم  
يخلص طريق مشايخنا في ذلك فاتهم بقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل في نفسه  
لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى وافعلوا الخير وفي الجزاء

لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة ولك أن تقول  
 قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا  
 في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى كما ينبى عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد  
 فانه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها  
 نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وأن البارى تعالى يسمى خالقاً ومخترعاً والعبد لا  
 يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب له - هذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم  
 الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن فقد دل  
 هذا الكلام على أنه معنى اصطلاحى على تسميته بالكسب وذلك لا ينافى كونه لا يفهم  
 بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقضى  
 وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر  
 يدفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبى كما سيحققه المصنف ويأتى قريباً  
 ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الاشعرية  
 لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة  
 شأنها التأثير والايجاد لكن تختلف أثرها في أفعال العباد لما نعت هو تعلق قدرة الله تعالى  
 بايجادها كما حقق في شرح المناصير وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعرضها بانها صفة  
 يخلقها الله تعالى في العبد عند قصدها كنسب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات  
 ونقل فيه أيضاً أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى أنها شرط عادى  
 يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف التأثير على المؤثر  
 أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله تعالى جزاء بما  
 كسبوا وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ما تقدم من قوله تعالى الله خالق كل شئ وخلق  
 كل شئ وخلقكم وما تعملون فيثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من اجماع المسلمين

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصد الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصد امصم مطاعة كان أو معصية وإن لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فإن قيل القدرة عندكم معشر الأشعرية متارنة<sup>١</sup> للفعل لا قبله فكيف تصوير تعليق العبد أياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترتك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفاللنفس أو غير كف لأن وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصده قصد امصم التحقق وقوعها مع المشروع فيه إذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها بشرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لا يثق بكلام المصنف فيما بعد لكن رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردالة وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الأشعرية وبالله التوفيق واعلم أن قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضاله لأن المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب إخراج أفعال العباد الاختيارية فإن النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال الاضطرارية أدى إلى التخصيص فالبراءة السلبية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد متعلق به قدرته لا على وجه

على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة متعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله بأحدهما واختص المحدث بالآخرى ثم إن المصنف رحمه الله لم يشبه مع الأصل لم يجب عن هذا ثم قال

التأثير ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (ايجاد الحركة) برفع ايجاد مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قبل وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فأجنبي والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالايجاد) هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعـل العبد) العبد (موصوف به حتى يشتق له) أى للعبد (منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعـله فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض) ولالموجد السواد في غيره أسود ولالموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر يعنى ان مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لاعلى وجه التأثير (اذ لا يتعرض) هذا المقول (الاكـونه) أى العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه فيه) أى ايجاد غير العبد ذلك العرض في العبد (وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أى العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق قدرته) أى العبد (به) أى بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير والايجاد (فان قيل) فى اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم فى صدره هذا الاصل (على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و) قام البرهان أيضا من العقل وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبي ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق المرضي عنده الرافع للجبر ولم يندفع به كما سأنبه عليه ومحصل قول غيره انه لما ثبت باجماع الملمين ان الله خلق فى العبد القدرة والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذى لا يشك

(على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالترقية بين حركته صاعدا وسافطا) بأن حركته صاعدا اختيارية وحركته سافطا اضطرارية (فنقول بهما) أى بالأميرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثانى منهما (فانه) أى علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) اذ لسناسم تعبدية بتعرف مثل حقيقة كيفيته (قلنا) فى الجواب (حاصل هذا) الذى قررتموه (اعترفكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت) لا ريب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أى الشأن (أجلى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندري على أى وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله أجلى فعل ماض فاعله قوله آخر الملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أى ثم ادعيتم أنه أجلى كم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للقدور وانكم لا تدرىون كيفية ذلك التعلق والعطف فى قوله وإيجاد تفسيري (و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالإيجاد) وقد تقدم بعضهم فى صدر هذا الأصل (وهو) أى ما ادعيتموه من أن أجلى كم الى تلك البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لولم تكن) أى تلك البراهين

فى وجودها ربحا لا ترتب على الارادة مع وجود سلامة الالات والاسباب وتوفر الدواعى وتوجه الارادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع مسافة سنة فى ظرفة عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود البارى ووجود العبد

(عمومات لا تحتل التخصيص) كذا في مدارأيته من النسخ واللائق حذف لابان يقال  
للم نكن عمومات تحتل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لا تحتل  
التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لانه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أي  
فاما اذا كانت عمومات تحتل التخصيص (ووجد ما يوجب التخصيص فلا) تلجئ  
البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة  
عمومات تحتل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص امر عقلي هو أن ارادة العموم  
فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لان من شأن الجبر  
المحض أنه مستلزم (لضيق التكليف وبطلان الامر والنهي) وفي ذلك ابطال  
الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي اسناد جميع أفعال العباد  
اليهم وانه يكتفي في بيان حقيقة مذهب أهل السنة باسناد جزئي واحد قلبي هذا وما  
يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص  
المشار اليها في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتأمل ولما كان ما ذكره المصنف انما  
يأتي في النقطيات لان العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقي أن  
يكون المجئ هو البراهين العقلية وما ذكرتم لا تعرض فيه لها فأجاب عنه بقوله (وأما ما  
ذكره من العقليات مما وضعه غيره هذا المختصر) كتأليفات الامام والمواقف  
والمقاصد ونسرحيمها (فليس شيء منها لازما) للخصم يصلح مستند الالقاء المدعى (على  
ما يعلمه الواقف عليها أدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شيء منها لازما (ولو تم منها ما) أي  
دليل (يلجئ الى ما ذكر) من كون التعليق على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من  
وجود قدرته وارادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس ابقاعها ان كان معدوما  
وتعلقه به ان لم يكن اذ لا بد من تعاقب ومشيشة بين وجوديهما المستقلين فان كان كل تعلق  
موجودا كان هناك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية في الامور المحققة غير صحيحة

بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه ( أى لا يدفع استلزامه  
 بطلان التكليف ) لان الموجب للجبر ( أى القول بالجبر المحض ) ليس سوى أن لا تأثير  
 أى ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير ( لقدرة العبد في ايجاد فعل ) أصلا ( وهو ) أى  
 الجبر والمراد اعتقاد الجبر ( باطل وملزوم الباطل باطل ) فملزوم الجبر وهو موجب  
 يعنى اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل ( ولهذا صرح جماعة من محققى  
 المتأخرين من الاشاعرة بأن مآل كلامهم هذا ) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد  
 تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤل اليه آخر ( هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة  
 مختار ) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرة المقارنة ( واعلم أنا لما  
 ذكرنا ) آنفا ( أن ما أوردوه من ) متمسكاتهم ( العقليات التى ظنوا حالتها استناد  
 شئ ) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شئ ( من الافعال الاختيارية الى العباد  
 لم تسلم ) هذا خبر ان أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونهنا  
 على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه ( لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك )  
 أى من تأثير قدرة العبد فى الفعل لاننا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل  
 على انتفاء المانع من ذلك ( فانه لو عترف الله تعالى ) العبد ( العاقل ) أى أعلمه ( أفعال  
 الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بهام الفعل ) لما أمر به من الخير ( والترك ) لما  
 نهى عنه من الشر ( ثم كلفه باتيان الخير ) أى بان يأتي به ( ووعدوه عليه ) أى

فذلك الجملة لتوقفها على الامور الموجودة مستندا ايجادها الى موجب ذلك الموجودات  
 ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف تجدده على العبد استندا نسبتها اليه مثاله ملك  
 عم العباد وهبوا نصحا نادى أن كل من وجدته محاذيا للنظرى أعطيه ألف دينار فرأى  
 شخصا محاذيا للنظره وهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لا من الشخص **ك** الخلق  
 واخذاه منه لا من الملك كالكسب وذلك لان الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر

على الاتيان به الثواب وترك الشر) أى وكلفه بترك الشر (وأوعده عليه)  
 أى على الشر إذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه أى كلفه بذلك بناء  
 (على ذلك الاقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أى  
 لو وقع ما ذكر من تعسيف الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب  
 وقوع هذه الامور (نقصا في الالهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة  
 العبد (اذ غاية ما فيه) أى ما في وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى  
 (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر  
 العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه تفضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في  
 الالهية وفافا منا ومنكم وقوله (وان كان قديري) أى يظن (فرق بين العلم  
 والخلق) اشارة الى سؤال باير ادجوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم  
 فيما ذكرتم قياسا مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالهية كما قال تعالى  
 هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب  
 العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبدى تنويه  
 من الفرق لا يقدح في المقصود وهو أن اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا  
 في الالهية (كما ذكرنا) آنفا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك)  
 أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولامقهور عليه) لا يلزم النقص المحذور

من العبد مثلاما يمكن شئ من الموجودات التي يتوقف وجوده عليها من العبد كان  
 اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الموجودات الموقوف عليها في غاية الركاكة  
 ولما لم يكن مطروحا في سلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيما فان الكسب  
 السعي في مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى استناده الى الله خلقا لاستناد الوجودات  
 التي يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع في ذلك بل استناده لاستناده ثم ان ذلك الامر



(بل فعله سبحانه باختياره) اى بارادته تعالى (فى قليل) من المقدور (لانسبته له بمقدوراته) أى الى مقدوراته التى لا تنتهى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد أحسن بى أى الى وستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صححة التكليف واتجاه الامر والنهى) فان نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهى كما مر (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أقدر عليه العبد من أفعاله اذا أوجده (لا تنقطع تسبته اليه) أى الى البارى (تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه) تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله خلقكم وما تمعملون انا كل شئ خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذى تقدم ذكره قاذح باعتبار أن الله تعالى أخبر بانه علم العباد بعض معلوماته وأخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شئ أى موجداه فلو أوجد العبد شيئاً لزم الخلف فى خبره تعالى والخلف فى خبره تعالى محال قلنا نمتنع لزوم الخلف فى خبره تعالى لان خلق الشئ هو الاستقلال بايجاده فى خبره تعالى والعبد لا يستقل بايجاد شئ بل العزم الذى قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا استقلال للعبد بشئ فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله (فلننق) عنه سابقة على ما هى

العدمى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط ككون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها اذ لا قبح فى خلقها فان خلق المعصية وارادتها ليس بقبيح لجواز اشتغالها على حكمة بل القبيح كسبها كمالو كان اعطاء الملك ألف دينار فى المثال المذكور مع علمه بأن تلك الالف بصرفها هذا الشخص لما يفضى الى اتلاف نفسه لئلا يعطيها ليتعظ بها غيره

عله له وهو الوجوب في قوله وجب أى لا جـل نفى (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب  
التخصيص) أى وجب بالدليل العـلى تـخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع نسبته  
اليه تعالى بالايجاد (وهو) أى ما ذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته  
المتوقف ذلك على النفى المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالايجاد)  
أى على أن ينسب اليهم أنهم موجودون لجميع أفعالهم (بل يكفى انفيه) أى الجبر نسبة  
الفعل الواحد وهو العزم الاتى ذكره اليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه  
أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التى هى أفعال  
النفس) لان المراد من التروك كفى النفس عن الفعل وذلك الكفى فعل للنفس اذا  
تكليف لا بفعل كما تقر فى محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من  
الميل) الى الشئ الذى تكفى عنه النفس (و) من (الداعية) التى تدعو اليه (و) من  
(الاختيار) له انما يوجد للجميع (بخلق الله تعالى) وجهه توقف التروك على ذلك  
ظاهرة اذ لا يتحقق كفى النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل  
أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثر لقدرة العبد فيه وانما  
محـل قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور فى باطنه عزمه  
مـصمما لا ترد وتوجهه توجهها صادقا للفعل) أى وتوجهه للفعل (طالبا بالاه)  
توجهها لا لالبسـه شوب توقف وما بعد قوله عزمه مـصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم

فلا يسألها أولا يصرفها الى مثله (قوله وانما محـل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا  
خير من الامرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا  
وايجادا وللعبد كسـبا واختيارا وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد  
القادرة أولا معها وأخرى بما وقع لافى محـل قدرته أو فيه وقد تقدم ما يتوقف عليها  
وقال غيره لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة

المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خالق الله) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوباً (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تأديباً واذا عفان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره لانه تعالى ذلك بعزمه المصمم أعني قصده الذي لا ترد معه غير أن المصنف أوضح القول فيه ولعله انما لم يعزم ما ذكره الى القاضي لان من توجيهه ما لم يقع مصرحاً به في كلامه وان كان منطبقاً عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه الامور (في القلب) يعني الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للامر الالهي (أوطاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبوراً) على ما سبق العلم بظهوره منه (لما) أي لدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح لاحد المقتدورين بالوقوع نقول يجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والايقاع والفعل والجواب عما استدلل به الرازي أن حصول الاختيار الجزئي ضرورة يقتضي عدم اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والفرقة في الفعل الاختياري بين الفعل والسترلة ثابتة ضرورة والاستدلال في مقابلة الفرقة الضرورية لا يصح وعما قال

في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف  
 لجملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعالم أى وليس خلق (هذه الاشياء) أى الميل  
 والداعية والاختيار للمكلف (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره  
 ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطراره مع الاقدار على  
 العزم على كل من الفعل والتترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه  
 والداعية له ظاهر بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه  
 بقوله (اذن المستمر) أى من الامر المعروف الذى لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه  
 ويختاره وفعل شئ وهو يكرهه لخوف) من سطوة جبار أو حياء ممن يحبه ويؤثر امتثال  
 أمره ونهييه (فمن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه) أى  
 نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضا صح (ثوابه) أى ثواب  
 بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقب بالمعصية (وزمه) بفعل مالا ينبغي شرعا (ومدحه)  
 بفعل ما هو حسن شرعا (وانتفى بطلان التكليف) (وانتفى) الجبر المحض وكفى في  
 التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابقة بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى  
 لاجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذى جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد  
 (وأعنى) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وماسواه) أى ماسوى

الغزالي بأن نسبة المشيئة عديمة فلا تكون محل الاختيار والله أعلم وعن تمسك  
 المعتزلة بالآية أن المفوض الى العبد المشيئة وهي لا تستلزم خلقه لما يشاء وعن  
 الآية الاخرى وهي قوله تعالى قبارك الله أحسن الخالقين وقوله تعالى واذن خلق من  
 الطين كهيئة الطير فان الخلق هنا بمعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور  
 الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا  
 فيما اذا كان بجهةين مختلفتين قدرة الایجاد و قدرة الكسب وهذا الاستحالة فيه

العزم المصمم (عما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداءً وبلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه أعلم ومع ذلك) أى ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن (الابتوفيق منه تعالى تفضلاً) لا وجوباً (فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبهه القواسم) أى تشبهه الامور الحاملة على ترك العزم قهراً (لقوة استيلائها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه (الابعمونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كما سيأتى بيانه فى الاصل الرابع (بل) العبد (اذا علمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق الممكنة) من كل منهما (له فقد أعذر اليه) أى أزاح عذره منها الزاحفة العذر اليه فأعذر مضمين معنى أنهم (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أى الخذلان (أن يدهمه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (الممكنة) أى التمكن (من ذلك العزم التى خلقها له) نعت للممكنة (وهذه) الممكنة وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الاسباب والالات (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف وهو الطلب الالزامى لما فيه كلفة (يكون على ما بينا والله تعالى أعلم) (قوله وهذه) أى القدرة التى محلها العزم (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهى المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف

قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب  
 لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شيء (غير موجود مع المتقدم)  
 عليه فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل يمنع اقتراحه بالالتكليف المتقدم عليه  
 فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان  
 لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل  
 السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل هو (القدرة التي) يقام (بها الفعل وهي قدرة جزئية)  
 أي فرد هو جزئي حقيقي (مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية فتخلق) تلك القدرة  
 الجزئية (مع الفعل) لاقبله وهي القدرة المستجيبة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي  
 فالمتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في  
 العبارة اذا المقيم لشيء متقدم عليه (وانما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع  
 الفعل لاقبله (اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف  
 لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

(قوله فان المراد بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم الفعل هي  
 (القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية فتخلق  
 مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هي معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة الله  
 سبحانه) قلت قال سيف الحق اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة  
 المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا أضافوها الى العباد  
 ويجعلونها في عرفهم منزلة الاسماء المترادفة كالاسد والليث وأشبهه ذلك ثم الاصل أن  
 المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات  
 قال في الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة  
 يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف

قال سيف الحق تحجب بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والقسم الثاني معني  
لا يمكن تبين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الاعرض للفعل وهو عرض بخلقه الله  
تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية  
من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها سبب وفي الجملة يجعل المحدث فاعلا به  
ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطع  
فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة  
أداء الصوم من قبل الشروع في أدائه وبستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند  
الصوم الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه  
ما عني الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا انخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى في ذلك  
القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا فيها  
عن أنفسهم كاذبين اذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تنقضي من وقت كونهم بالمدينة  
الى أن يلقوا العدو ويأشروا القتال وكان الخروج مطلوبا بذلك وحيث كذبهم لم يدل  
أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على  
المرضى الى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم  
يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذلك قوله تعالى ولله على الناس حج البيت  
من استطاع اليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل  
ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة  
فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه نفي حقيقة القدرة  
لأنني الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما المنقضي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه  
أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب  
وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن

بصنعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاستغاله بضد ما أمر به بحقيقته أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام انك ان تستطيع معي صبرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لاسباب الصبر والآلة فان تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه غاب عنه على ذلك ولا يلام امرؤ لعدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاستغاله بغير ما أمر به أو شغله اياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل بهم هذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كاذب اليه النظام وعلى الاسوارى وأبو بكر الاصم لا نأينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا قتل يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وثمامة بن الأشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتحذيم ما عن الآفات وبهذا يبطل أيضا قول ضرار وحفص الفردان وبعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة الممبنتون للعبد الاعمال أن الاستطاعة الاولى تنقدّم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدّمان البطش والمشى والزاد والراحلة يتقدّمان وجود أفعال الحج فاما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تنقدّمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمي



أهل الحديث والتجارة انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة  
والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى  
خذوا ما آتيناكم بقوة يا يحيى خذ الكتاب بقوة والخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت  
على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم  
تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى  
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان  
الكافر مأمور بالايمان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان  
معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا ولنا النص والمعقول اما النص فقوله تعالى انك ان  
تستطيع معي صبرا ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى  
صلى الله عليه وسلم في قوله سبحانه ان شاء الله صابر الان الاستثناء لما لم يكن لاما كان  
وأما المعقول فمن وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد  
عن الرب وذلك محال والثاني انا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت  
المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا والثالث أن القدرة الحادثة عرض  
والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمته حال وجود الفعل  
فيستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بواقعية فلو تقدمت على  
الفعل لانعدمته وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي  
انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل  
قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان  
كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجودا وجودا لا قدرة وأما الآية فمحمولة على  
الاستطاعة الاولى على أن الآية دالمة لان الاخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الاخذ  
لا قبله كالاخذ باليد وأما قولهم الكافر معذوران لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال

(قال القاضي أبو بكر) ابن الطبيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المراد حينئذ  
أطلق القاضي في كتب الكلام (أن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل  
تحتها فهي من الفعل) أي بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة  
كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد  
القدرة) الحادثة (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز  
(أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أي المسماة بالمكنة (شرط التكليف  
مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم)  
أي عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وصحة الاسباب)  
أي أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الاسباب

لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بانها لا تصلح  
للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة ومنع القدرة معذور فاما مضيع  
القدرة لا يكون معذوراً وأصح بانارحهم الله تعالى اشتراط الصحة التكليف الاستطاعة  
الاولى دون الثانية والاشعري لا يشترطونها الصحة التكليف ما لا يطاق عندهم والمعتزلة  
ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت  
الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (قوله قال القاضي أبو بكر ان  
الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من  
الشرط) فالقدرة كالمشروط والنقل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط  
لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا  
بانها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه  
القدرة) أي التي أشار اليها أولاً شرطاً للصحة التكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم  
عن سلامة الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بينا ذلك

(فإن الله تعالى يخاق له القدرة عند الفعل كذا أجرى سبحانه العادة) لا يسئل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب إلى أن القدرة) المقابلة للامكنة أعنى المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل) وبالله التوفيق ﴿ (الاصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسباً له فهو) واقع (بمشيئة الله) تعالى (وارادته) وهي عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (فهو تعالى يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو يريد للخير) من إيمان وغيره من الطاعات (ولو لم يرده) أى الشر (لم يقع) هذا هو المعروف

(قوله ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي نتكلم عليها وانما أرادوا قدرة الله تعالى قال الامام القونوي كثير من اصحابنا يقولون ان قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليعملق بهما فيكون كسباً له انتهى والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسباً له فهو بمشيئة الله تعالى وارادته) قلت المشيئة والارادة واحد عندنا وهما صنفان في الحى توجب تخصيص أحدهما المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وذهب الكرامية الى أن المشيئة أزلية والارادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات وقال الكعبي لا يوصف بالارادة على الحقيقة لكن اذا وصف به فان أضيف الى فعله فعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكروه ولا مضطر وان أضيف الى فعل غيره فعناه أنه أمر بذلك وأنه كبرت الفلاسفة وجود الارادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة الى أنه يريد بارادة حادثة لا في محل (قوله فهو يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو يريد للخير ولو لم يرده لم يقع

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جلة فيقال جميع الكائنات مرادة  
 لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق  
 لايهاه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من  
 أن الامر هو الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف أى الاعلام  
 من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجالا  
 لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال خالق  
 القادورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له مافى  
 السموات والارض أى مالكمهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهاه اضافة غير الملك  
 اليه ومنهم من جوز أن يقال الله يريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفي قول  
 المصنف لما نسبته شرا تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا  
 وضرره لنا بالنسبة الى صدور عنه تعالى خلقه الشر ليس قبيحا اذ لا يبيع منه تعالى  
 لا يستل عما يفعل (وعند المعتزلة) أنه انما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و (سائر  
 المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) فانه انما يريد عندهم  
 عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعوا أنه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر

وعند المعتزلة سائر المعاصي واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى قلت  
 ذهبت المعتزلة الى أن الله تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر  
 ومعصية واختلفوا فيما بينهم في المباحات انهم ارادة أم لا قالت البغدادية منهم لا يوصف  
 الله تعالى بالارادة حقيقة بل يوصف بها مجازا فاذا قيل أراد الله تعالى كذا فان أضيف  
 الى فعله كان المراد فعله أو يفعل وان أضيف الى فعل العبد كان المراد أنه أمر به  
 والمباحات ليست فعل الله تعالى ولا هي مأمور به فلا تكون مرادة لله تعالى وقال  
 غيرهم كل ما كان منها لا يصلح أن يكون مرادا والمباح غير منهي فيه يكون داخلا تحت

وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا النسق كذلك قالوا أولا في التمسك لما زعموه (قال  
الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد) أي ظلما مضافا للعباد كائنات منهم مع أن الظلم كائن من  
العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين (و)  
قالوا ثانيا (ارادته ظلمهم) أي ظلم العباد (لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزله عنه  
سبحانه) وهذا تمسك عقلي (و) قالوا ثالثا (قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقال تعالى  
(ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا والفساد كائن  
والحجة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم  
بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)

الارادة وذهب الاشعرية الى أن المحبة والرضا بمنزلة الارادة يعين كل موجود في كل ما  
أراد أن يوجد فقد أحب ورضى أن يوجد على الوصف الذي يوجد وعندنا كل ما علم الله أن  
يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به  
أم لم يأمر وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد وعن هذا قال  
مشايخنا ان الارادة تلازم الامر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم الا أن هذه العبارة  
مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوما له كان مراد الله وذاته وصفاته  
معلومة له ولا تصح أن تكون مرادة له والصحيح أن يقال ان الارادة تلازم الفعل  
أو ما يتعلق بالفعل تعلق بالارادة ثم اختلفت عبارات أصحابنا في هذه المسئلة قال بعضهم  
نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد الله تعالى ولا نقول على  
التفصيل انه خالق الاقدار والجيف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن  
نقررنا بقرينة تليق به حتى نقول انه أراد الكفر من الكافر كسبالة شرا قبيحا منها كما  
أراد الايمان من المؤمن كسبالة خيرا حسنا مأمورا وهو اختيار أبي منصور الماتريدي  
وبه قال الاشعرية (قوله وما الله يريد ظلما للعباد) هذا من متمسك المعتزلة ولفظ أدنى

دل على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات المذكورة (بناء) منهم (على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والامر عندهم) فلا يتعلق واحد منهم بدون تعلق سائر هابل لا تغاير بينهما اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله (ولان) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أي أن المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد بالآيات السابقة ولان (إرادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي ومقابلته من الآيات نقلي وسيأتي الجواب عن الجميع (ولنا) في الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (اطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم (ما شاء الله كان وما لم يَشَأْ لم يكن) فانهقد اجماع السلف على قوائمو) لنا (قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدال عليه قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله والآية الآتية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) وقوله تعالى (وما تشاؤون الا أن يشاء الله) هم (قد شاؤوا المعاصي) وفاقا (فكانت بعثته) تعالى (بهذا النص) الدافى لان يشاؤوا شيئا لا يشاؤه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فان هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق إرادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم (ولهم) أي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات (أجوبة ليست لازمة) لنالفسادها وعمدتهم القصوى منها جل المشيئة في هذه الآيات ونظائرهما على مشيئة القسر والاجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والاجاء على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد وروى الا بكاد رحمه الله الكريم الجواد

فاضطربوا فيه وقوله (ولان) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أى ما  
 ادعينا من تعليق الارادة بكل كائن - حق لايات السابقة - ولاداي - لى - عقلى وهو أن  
 (المعاصى لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهى) كما لا يخفى (أكثر من  
 الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى  
 رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قربة) متكفل بامرأه لها (ويستكشف) ذلك الزعيم (عنها  
 وهو) أى الرتبة وتذكر الضمير باعتبار ما بعده وهو (أن يستمر) أى بدوم مطردا  
 (فى محل مملكته ولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة  
 للجزاليه تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علوا كبيرا (والجواب عما أورده)  
 متمسكالهم من الآيات أمان قوله تعالى وما الله يريد ظلمنا للعباد وما بعنا فهو (أنه  
 سبحانه نفي ارادته ظلم العباد) أى ظلمه لعباده (وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد  
 أنفسهم) فليس المنفى فى الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد (وسند كر)  
 إنشاء هذا الاصل (جواب قولهم ارادته الظلم) أى ظلمهم لانفسهم (الخ) وافراد  
 قولهم هذا يجواب يقتضى كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه فى هذا التوضيح ويصح  
 أن يكون مع ما قبله دليلا واحدا وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده  
 الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو أنه (لا تلازم بين الرضا والمحبّة وبين  
 الارادة) كما ادعوه (اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطى  
 الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضاف الرضا ترك الاعتراض على  
 الشئ لارادة وقوعه والمحبّة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعه ومؤاخذة والارادة أعم  
 فهى منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعه ومؤاخذة وأما عن تمسكهم بقوله تعالى  
 ان الله لا يأمر بالفحشاء فهو أنه (لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر) الأمر (بما  
 لا يريد كالمعتذر لمن لاهه فى ضرب عبده بخالفته) أمره (فيأمره) بحضرة من لاهه

(و) هو (لا يريد) في هذه الحالة (المأمور به ليظهر) لمن لأمه (صدقه) فقد  
تحقق انفساك الامر عن الارادة (فالمعاصي واقعة بارادته) تعالى (ومشيئته)  
وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الارادة عليها (لابامره ورضاه ومحبته) لما  
قررنا (وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله  
بعضهم) بمعناه (عن) الشيخ أبي الحسن (الاشعري اتقاربها) أي المحبة  
والارادة والرضا يريد تقاربهم في المعنى (لغة فان من أراد شيأ أو شاء فقد رضي به وأحبه)  
وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق من أئمتنا  
لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب  
الكفر ويرضاه كفره مع اقباع عليه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضا  
(وهذا) الذي قاله امام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بأن  
الكفر مراد له وأنه لا يحب به ولا يرضاه وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وأن الرضا  
ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض أهل السنة مشى على أن كلا  
منهما ما ارادة خاصة وفسر الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض (وهو) أي ما قاله امام  
المحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري (وان كان) لو قال به أهل السنة (لا يلزمهم به)  
أي بسبب القول به (ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب) أي المعنى الذي علق به  
العقاب ورتب عليه هو (مخالفة النهي وان كان متعلقه) أي متعلق النهي (محبوبا كما  
يتضح لك) فيما بعد من هذا الاصل (لكنه) أي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم  
عن الاشعري (خلاف النصوص التي سمعت) في كتاب الله (من قوله تعالى ولا يرضى  
لعباده الكفر) وقوله تعالى فان تولوا فان الله (لا يحب الكافرين ومثله) أي مثل لفظ  
الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان أو نفيا (بمتعلق ما  
علق به) من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة (بجهد الاشتقاق) أي المصدر



(وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يجب كفرهم وقوله (والله لا يجب الفساد وغير ذلك) من النصوص كقوله تعالى والله لا يجب المفسدين وقوله تعالى انه لا يجب المعتدين والحكم في مثلهما يتعلق بعبد الاشـتهـتـاق على ماهر وقد نبه المصنف على أمر رائد على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال (ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة (روى عنه) أن (من قال) لأمر أنه (شئت طلاقك ونواه) أى نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته) أى أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك (ونواه) أى طلاقها في كل من الصور الثلاث (لا يقع) عليه الطلاق وقوله (بناءه) استئناف كأن سائلا قال على ماذابنى أبو حنيفة ما روى عنه فأجيب بانه بناء (على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والمرضى والمحجوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما (ومنه يقال اطالب الكلارائد) فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينافي القول بان كلام الرضا والمحبة ارادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة (هو) أيضا خلاف ما عليه الاكثر (أى أكثر أهل السنة) (وسيمعود الكلام اليه) في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدهما مراد بل معنى الآية الانا أمرهم بالعبادة ولئن سلم فلانسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفرادها فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى واقد ذرأنا لجنهم كثيرا

من الجن والانس والتحقيق أن الحصر في الآية اضافي والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا  
ليعود اليه منهم نفع كدال عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون  
وليس حصر حقيقيا كما فهموه (وأجيب عن قولهم) أي المعتزلة (ان ارادة الظلم  
من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع) أي منع كون ذلك ظلما لحال كون ذلك المنع (مسندا  
بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها) من غير رضا من المالك (أما) تصرف من تصرف  
(في ملك نفسه فلا) أي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع  
المسند بما ذكر (قد يدفعونه بأن صرائع العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذي  
الاحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده مظلما للملك لا أثر له في نفسه) أي  
نفي الظلم (انما المؤثر في نفيه الجناية) أي أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد  
بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بأنه) أي ما ذكر من  
الدفع (بني على التحسين والتقبيح العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الاصل الخامس  
من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين  
والتقبيح العقليين (ليس هذا) الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده  
ظلمًا (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين (لانه) أي لان محل  
النزاع هو (تقبيح العقل) الفـعل (في حكم الله تعالى أي جزمه) يعنى العقل  
(بأن حكم الله تعالى) ثابت بالمنع فيما استتبعه العقل (وأما ادراك العقل الحسن  
بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع) بيننا وبينهم (في ثبوتها) كما سيأتي أول  
الاصل الخامس (فيمكن إيرادهم) أي المعتزلة (اباه) أي القبح (بهذا المعنى بل هو  
واجب) أي متعين الارادة (اذ) لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان  
المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب (و) يبعد من عاقل أن يقول  
ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه (أي يبعد أن يقول ذلك عاقل) فيكون قولهم

تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه (والجواب)  
حينئذ (منع كونه صفة نقص فى حقه تعالى) وان كان صفة نقص فى حقنا اذ لا يبيح  
منه تعالى لا يسئل عما يفعل غاية - أن صفة حسنة خفيت علينا (وعلى) تقدير  
(التسليم فانما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلم اذا كان) قد (أمره)  
السيد (بذلك المراد ففعله فعاقبه) على فعله (أما اذا كان إغما أمره) السيد (بشيء  
ففعل) هو (غير ما أمر به فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلما (فان على العبد امتثال أمر  
سيده من غير التفات الى أنه) أى ما أمر به السيد (مراده) أى مراد السيد (أولا) أى  
ليس مراده (مع أن الارادة غيب) أى أمر غائب (عنه) أى عن العبد (لا يصل الى معرفة  
أنها متعلقة بالأمر) به (أو بغيره) واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة (فلم يبق منه)  
أى لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (الا لمخالفة لأمره فيحسن عقابه  
لمخالفته الامر فعاد الظلم الى عقابه) أى العبد (على فعل ما أمر به) السيد (لا ما أراد)  
السيد (و) عاد (الحسن الى عقابه) أى العبد (على مخالفة أمره) أى السيد (فان قيل اذا  
كان لا يقع) فى الوجود (الامراده) تعالى كما ذهبتم اليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه  
(فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك) أى بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه  
على عدم فعله فى التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضا) أى تكليفه  
بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعل أمر (فى نظر العقل) أى بالنسبة الى ما دل  
عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لانه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغنى عن العالمين)  
أى عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيه أى تنزيه الله تعالى عن هذا الذى ليس  
بلائق (على الوجه الذى ذكرناه آنفا) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص  
فقبحه بالمعنى المتفق عليه - لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (فلما قد جوز الاشاعرة)

(قوله على الوجه الذى ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

عقلا (تكليف مالا يطاق) فلا يرد ما ذكره على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى  
التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو (غير واقع وهو الراجح) من القولين لهم (فالتحقيق  
أن عقابه) أى العبد (انما هو على مخالفته) حال كونه (مختارا غير مجبور) على المخالفة  
(فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيه) ولم يجبره على فعلها بل  
لأثر للارادة فى ذلك) ولا فى شئ منه (فكما أنه تعالى كاف من علم منه عدم الامتثال  
فوقع منه ما علمه) من عدم الامتثال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى  
تعلق به العلم (معنى التكليف) الذى هو الطلب (ولم نظلمه) بصيغة التفعيل وأوله  
نون أى لم ننسب اليه تعالى ظلمنا بذلك (باتفاق منا ومنكم و) من (سائر المسلمين لعدم  
تأثير العلم فى ايجاد ذلك الكفر المعلوم) وقوعه (وفى سلب اختياره المكلف فى اتيانه)  
بذلك الكفر (وان كان لا يوجد المعلومه) أى ما هو معلومه تعالى (فكذلك التكليف  
بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت) الارادة (لأثر لها فى اليجاد كالعلم) أى كما أن  
العلم لأثر له فى اليجاد (وهذا) أى انتفاء تأثير الارادة فى اليجاد (لان الارادة صفة  
شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون  
غيره) من الاوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أى ليس شأنها غير ذلك التخصيص  
(ولا يدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله (تأثير) أى لا يدخل  
مفهوم الارادة تأثير (فى اليجاد بل) تأثير الارادة (فى مجرد التخصيص لما علم وقوعه)  
فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم  
(فالتأثير) فى اليجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات  
(الأنها) أى القدرة (انما تؤثر على وفق الارادة أعنى فى الوقت الذى تعلقت الارادة  
بأنه) أى المقدور (اذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر فى وجوده وهو صفة القدرة (كان)  
وجوده (فيه) أى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم) الالهى (متعلق بهذه  
قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

الجملة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أى متعلق بأنها (ستمكون) أى  
توجد (كذلك) أى بان يوجد المقدور متعلقا لإرادة على وجه تخصيصه دون غيره  
بالوجود فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير فى وجوده  
وفق تعلق الإرادة (ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و)  
تعلق تلك (الإرادة متأثرا) فى وجوده (عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه) فى الأصل  
السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة  
(أو) أن للمكلف (عزما) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفاً ذلك  
العزم بأنه (يصمم) أى لا يبقى معه تردد وبأنه (يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى  
قدرة المكلف (الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر) فى الأصل السابق (للاجبرا)  
للمكلف (عليه) أى على ماله صمم عليه واختاره جملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله  
عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له (وبسبب أن تعلق الإرادة) الالهية (على حسب تعلق  
العلم) الالهى (لزم أن مالم يشأ) الله (لم يكن) أى ان مالم تعلق الإرادة بوجوده لا يوجد  
فالجار والمجرور أعنى قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللازم (أنه) أى لانه (إذا كان  
العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته اذ كانت) الإرادة  
(انما تخصص) أى شأنها ليس الا أنها تخصص (ماسمى يوجد بوقته) الذى يوجد  
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات (فعدم تعلقها) بوجوده يمكن (تابع العلم بعدم  
وجوده لا مؤثر فى عدم وجوده) اذ العدم ليس منتهقا الى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير  
(معنى) قول السلف (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) أى ما تعلق المشيئة وهى  
الإرادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تعلق المشيئة بوجوده لا يوجد  
لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب فى مفهوم الإرادة) بناء على  
الفرق بينها وبين المشيئة (كما) مر (عن أبى حنيفة) لما عرفت من أن الإرادة ليس

مفهومها الآن اصفة تخص ماسيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من  
الاقوات وليس في هذا المفهوم طلب (و) ظهر أيضا (أن المحبة) في مفهوم صفة  
الارادة (كما قال الاشعري وجماعة) اذ المحبة عندهم أخص من الارادة على ما قدمناه  
من أنها ارادة لا يتبعها تبعه ومؤاخذه (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الارادة  
المحبة اذ الاعمال لا يستلزم الاخص (نعم الغالب تعلقها) أي الارادة (بالمحبوب  
المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة في متعلقها) بان يقع ذلك (اتفاقا) أي على  
سبيل الاتفاق (للازوما) بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من أن الاعمال  
لا يستلزم الاخص (فمن هذا) أي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك  
الفرع) الفتهى (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم  
الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود (والغلبة) أي الغلبة تعلق الارادة بالمحبوب (ظن  
اللزوم) بين الارادة والمحبة (وهو) أي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (بعيد  
عن التأمل) اذ بالنظر لا يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشبه أحدهما بالآخر  
(في كثير مما يجد الانسان منه) أي من نفسه (ارادة ما يكره وجوده لاهرمما) من  
الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أي ارادة الانسان ما يكره  
وجوده (لمصلحة أحبها كإرادة الكي تداويا) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب  
على الكي (لم يخرج به) جواب لو أي ولو فرض أن ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما  
أخرج به ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لان الكي عبارة عن أساس النار البدن  
وهو أمر مكروه (فانه) أي فان كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) اذ  
الفرض كونه في نفس الامر مكروها (فلا يكون غير ما في الواقع) برفع غير اسم كان  
وذلك الغير كونه محبوبا أي فلا يكون كونه محبوبا (ثابتا في نفسه) أي في الواقع فلا

(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

يجتمعان (وكذا) أى وكنتـيرامـا يجـد الانـسان من نفسه أيضاً أنه (لا يريد وجودها) أى  
أمر (يحبـه وهـو) أى عـدم ارادـة وجوده (وان كان لضرر) أى لاجـل ضرر  
(يلزم وجوده لا يخرجـه) عـدم ارادـة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوباً) فى  
نفسه (لفرض) أى لاجـل فرض (أنه مازال محبوباً) فـكونه محبوباً هو الثابت فى  
الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غـير ما فى الواقع أعنى كونه مكروهاً ثابتاً فى الواقع  
(فإنما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق فى وجود ما يكرهه) المريد والاطلاق عطف  
نفسـى لـلاذن اذا المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود  
ذلك المكروه (وانما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه فى ملكه) تعالى (وهو) أى  
والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له لـيتم وجه التكليف بلازميه) أى بلازمى  
التكليف (وهما الثواب بالنـعل) أى بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أى  
لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب (ولو كان فى مفهوم صفة الارادة طلب كانت هى  
صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنهما ذكرنا) من  
تخصيص وجود المقدور دون غـيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من  
الاقوات (وقول من قال الارادة والمشـيئة صفة تنافى العجز والسهم و تقتضى الوجود  
قديمـوهم أنه) أى القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضى الوجود  
(كذلك) أى كما من أن فى مفهوم الارادة طلباً لان الاقتضاء الطلب وأصله طلب  
قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هى صفة الكلام (وليس  
كذلك) أى ليس كما يتوهم (فان الاقتضاء فى تعريفه) أى تعريف من عرف الارادة  
بأنها صفة تنافى العجز الخ (منسوب الى الصفة وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب الى

(قوله لـيتم وجه التكليف بلازميه) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

الصفة (كلاما) انما هو بمعنى الاستلزام (يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه  
لعلية) أى ليكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا (أولا) لعلية كالتلزام بين الشرط  
والمشروط فى جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم  
الشرط يقتضى عدم المشروط (بخلاف ما اذا نسب) الاقتضاء (اليه تعالى) فانه بمعنى  
طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاما (واذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوما) صفة  
(الارادة كان منسوب اليه تعالى فتكون) ارادته هى (كلامه) تعالى وقد علمت ان  
الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا (بخلاف ما اذا جعل) الوجود (مقتضاها) أى  
مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شئ لزم ان يوجد بان  
تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر  
(فى كلمة ما شاء الله كان من أنها) أى المشيئة وهى مرادفة للارادة (تستلزم الوجود) أى  
وجود ما تعلقت به (اذ كانت تؤثر تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى وقع  
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا)  
أى فى الاصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل  
والاختيار (يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله  
احتجاج أى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه  
بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا (اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أى  
قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبرا  
قوله واذا جعل) (١) أى العلية (قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن لكلف اختيار الخ  
(قوله يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت قد يقال ان  
احتجاجهم على ما بعة قدونه من الجبر (قوله اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ)  
قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد



ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما وقع نفسه فيه) من الفسق بل هو الجاني  
 بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خالق الميعاد والاختيار (كما قال على رضي الله عنه لذلك  
 الشيخ) الذي سأله روى الاصبغ بن نباتة أن شيخا قام الى على بن أبي طالب رضي الله  
 عنه بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله تعالى  
 وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا لئلا  
 الابقضاء وقد روى فقال الشيخ عند الله أحسب خطاي ما أرى لي من الاجر شيئا فقال له  
 أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون  
 ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليهم مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء  
 والقدر ساقانا فقتال (ويحك لك لعلك ظننت قضاء لازما وقد را حتما لو كان كذلك لبطل  
 الثواب والعقاب) والوعود والوعيد والامرو والنهي ولم تأت لائمة من الله المذنب ولا محمدا  
 لمحسن والقصة بكما لها في شرح المقاصد (بل المراد به) أي بالقضاء والقدر (إما الخلق)  
 أي خالق الفعل المقدر المقضي (فلا يسلبه) أي فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزومه)  
 المصمم (وكسبه) الذي قدمنا أنه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه تفسيري (اذ لا ينفي  
 خلق الاعمال) أي ايجاد الله تعالى اياها (ذلك) العزم المصمم الذي هو محل قدرة العبد  
 وقوله (وإما الحكم) قسم لقوله إما الخلق بكسر الهمزة فيه ما أي أو المراد بالقضاء والقدر  
 حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسره الامام على رضي الله عنه لذلك الشيخ) في  
 بقية القصة ففيها ان الشيخ قال لعلي رضي الله عنه وما القضاء والقدر اللذان ما مسرنا الا  
 بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه (وهو)  
 أي الحكم (إما أن يرجع الى صفة الكلام) ويكون العطف في قول سيدنا على والحكم  
 (قوله بل المراد إما الخلق) أي خلق الاعمال (قوله وإما الحكم) لم يبين أيضا ما هو الحكم  
 الذي فسره الامام رضي الله تعالى عنه (قوله وهو) أي الحكم

تفسير يا يفسر قوله الامر اذا الامر كلام نفسى (أو) يرجع الى صفة (العلم ولا تأثير  
للكلام ولا للعلم) في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق  
كشف ولا يتعلق شئ منهما تعلق تأثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير (فأخرى  
أن لا يسلبا ذلك) العزم أى فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق  
يتعلق تعلق التأثير كانا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذى هو محمل  
قدرة العبد وقوله (والاعلام) بكسر الهمزة (أيضا قد يراد به) أى بالقضاء والقدر  
(نحو قدرنا لهم المن الغابرين) أى أعلمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى  
الخلق أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده اليهم حتمية (وقضينا الى بنى اسرائيل) فى  
الكتاب (الآية) أى أعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر أى أعلمنا لوطا أن دابر هو لاء مقطوع  
مصحين وعدى بالى لتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل وإما  
الاعلام وأتى بقدر التعليلية للإشارة الى أن ورود القضاء والقدر مراد بهما الاعلام قليل  
بالنسبة الى ورودهما مراد بهما الخلق أو العلم (والاوجه) أى الاظهر توجيها (أنه) أى  
القضاء (يرجع الى) صفة (العلم لا) الى صفة (الكلام الا ان صح فيه أعنى فى المفعول  
(١) معصية معنى الخبر) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به ان وقوعه معصية خبر  
وهو نوع من الكلام النفسى (وكذا الاعلام) اذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع اليه)  
أى الى الكلام (اذ لم يكن) الاعلام (عنه) أى ناشئ عن الكلام النفسى والجار  
أعنى الباء فى قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجب والرجع مصدري بمعنى الردى وورد  
(قوله فأخرى أن لا يسلبا) أى القضاء والحكم (ذلك) أى القدرة (قوله والاعلام أيضا  
قد يراد به) أى بالقضاء والقدر (قوله يرجع اليه) أى الى العلم قلت قال فى شرح  
العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما  
بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء ففى أراد الفصل بينهما فقد

معنى (التضاء الى) صفة (العلم أجاب) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (التستري) تلميذ  
القاضي ناصر الدين البيضاوى (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهو سؤال نظمه بعض  
المعتزلة على لسان يهودى ويقال ان الذى نظمه هو ابن البقي عو حدة وقافين أولاهما  
مفتوحة وهو الذى قتل على الرندقة فى ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك (حيث  
قال) الناظم المذكور

(أيا علماء الدين ذمى دينكم \* تحيدلوه بأوضح حجـة

إذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم \* ولم يرضه منى فواجه خيلتى

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري أجاب (نظما الى  
الى أن قال) فى جوابه

(فمضى قضاء الله بالكفر علمه \* بعلم قديم سر ما فى الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا \* لا دراكه بالقدرة الازلية

وصدّر) التستري (حاصله) أى حاصل جوابه النظم (نثرا بأن قال معنى قضاء الله) تعالى  
(بكفر الكافر أنه تعالى علم بالاشياء الى آخر ما هو حاصل البيتين) ولكن ينبغى أن تعلم ان  
البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثانى منهما تفسير لمعنى القدر فعنى قضائه تعالى  
علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم وأما معنى القدر فهو اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية

رام هدم البناء ونقضه وقيل القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام واذا علق  
بفعل الغير فالمراد به الالتزام الاول فقضاهن سبع سموات فى يومين والثانى وقضى  
ربك أن لا تعبدوا الاياه وقال الامام الطحاوى فيما رواه عن أصحابنا وأصل القدر  
سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملائكة مقرب ولا نبي مرسل وقال أبو القاسم الحكيم  
الترمذى القدر سر الله والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد  
فالحكم يقتضى التسليم والقضاء يقتضى الرضا والقدر يقتضى التفويض وهو العلم

ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة وأما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو إرادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرره في القضاء فلما رجع القضاء الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة أيضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضاء الى الارادة انه إرادته تعالى الازلية الى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف (وقد ذكرنا ما فيه معنى) أي غنية (في ظهور أن لا أثر للعلم وهذا) أمر نذكره سوى ما قدمناه (يزيد للوضوح) وهو (أنك لو كنت خاسبا) لسير الشمس والقمر (فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفاً)

المفقود الذي ذكر أن ادعائه كفر وعلى هذا لا يصلح أن يرجع الى العلم وبقيّة ما رواه الطحاوي رحمه الله والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان فالخذر كل الخذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة فان الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه كما قال تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فمن سأل لم فعل فقد ردّ حكم الكتاب ومن ردّ حكم الكتاب كان من الكافرين قال الشارح حكم الكتاب

أي يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ( فلما جاء يوم كذا ووقع ) ذلك  
 (الكسوف) الذي كنت علمته ( هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده )  
 لا سبيل إلى أن تظن ذلك ( كذلك ما يقع على وفق العلم القديم ) لا يؤثر العلم في وجوده  
 ( انما يقع بكسب العبد مختاراً فيه ) وغاية الامر أن الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه  
 محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم ( المخلوق لهم ) عند  
 الفعل ( وعزمهم ) المصنم ( عليه ) الذي هو محل قدرتهم ( فلا يبطل التكليف ومن جعل  
 القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ بحجة والقدر وجودها ) أي المخلوقات  
 ( في الاعيان مفصلة من شارح الطوالع ) للاقاضى البضاوى لا يخلو إما أن يريد بوجودها  
 في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة أو يريد به العلم ( فان أراد الوجود الخطي ) أي في  
 الكتابة ( حتى يستلزم ) ذلك ( حدوث القضاء ) لان الكتابة حادثة ( فهو ) أي بالقضاء  
 بهذا النفس - يرأوى ( بعدم التأثير ) وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله ( أولى )  
 للاهتمام ( وان رد ) القضاء ( الى العلم فواجب ) أي فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضيناه  
 آنفاً ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال ( وأما قوله عليه ) الصلاة  
 و ( السلام فحج آدم موسى لقوله ) أي اقول آدم ( لموسى أتؤمنى على أمر كتبه الله على

مدلول الآية وفيه دليل على أن تخليق الله تعالى لا يعمل بعلة فاعلية لان تخليقه قديم  
 واجب الوجود لذاته وكل ما هو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود  
 وكذا لا يعمل تخليقه بعلة غرضية لعلها سبحانه وتعالى عن الغرض لانه يستلزم الحاجة  
 الى جبر النقصان بتحصيل ما يكمل الله هو الغنى بذاته الصمد وما سواه من الكائنات  
 مفقوداً اليه فيستحيل احتياجه الى غيره ولانه لو كان كل شيء معلولاً بعلة لكانت علمية  
 تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون غنياً عن العلة وهو  
 الله سبحانه وتعالى وأما الحكمة فانها ثابتة في الافعال الالهية اذ لا يكون فعله سبحانه

قبل أن أخلق الخ فالمراد) ان آدم (حجه) أى ظهر عليه في المحاجة (في دفع اللوم) عنه  
 (بعد التوبة) والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بالفاظ منها للبخاري  
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذى أخر جنتك  
 خطيئتك من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالته وبكلامه ثم تلومنى  
 على أمر قد قدر على قبل أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى  
 وقوله (اذا المراد) بيان للمقصود من الحديث واستدلال بكونه المقصود فالمقصود (أتلومنى  
 بعد التوبة على أمر قد قضى على قبل أن أخلق) وانما جلدناه على ذلك لاعلى اللوم على  
 المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها (للاجتماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة  
 و) على (انتفائه) أى اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (وبكون قوله) أى قول آدم (كتبه الله  
 الخ حكاية للواقع) لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطاقا (هذا) الذى ذكرناه من  
 أن هذا حكاية للواقع لا احتجاجا بالقدر وان معنى الحديث ما جلدناه عليه هو (موجب  
 الدليل) بفتح الجيم أى الذى اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان  
 الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع إجراء الحديث على  
 ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل  
 الحديث على ما ذكر (فان قيل) حاصل ما ذكرتم أن المعاصى واقعة بقضاء الله تعالى وقد

الاحكام ولا تكون عاقبة مفعولانه الا حميدة وحسنة وهى إما ظهور كمال قدرته وقهره  
 وغناه كفاي خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كفاي خلق الخيرات وأما قوله تعالى  
 وهم يسئلون فانه يدل على أن أهل التكليف يسئلون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله  
 تعالى وهم يسئلون وان كان متأكدا بقوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين وبقوله تعالى  
 وقفوههم انهم مسؤلون الآية بآيات قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان  
 فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات فيصرف كل واحد من السلب

تقرأته (يجب الرضا) أي رضا العبد (بالقضاء اتشافا فيجب) حينئذ الرضا (بالمعاصي)  
التي منها الكفر (وهو باطل اجماعا) لان الرضا بالكفر كفر اجماعا (قلنا الملازمة) بين  
وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء  
الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أي حكم الله تعالى الصادر عنه (لابلما قضى اذا  
كان منهيًا) عنه وهو المعصية (لان الاول) أي القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثاني)  
أي المقضى (متعلقها الذي منع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضاه تعالى) على  
ما عرفت من الفرق بين الارادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير  
للقضاء في ايجابه ولا سلب مكاف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة  
للقضاء) لما قدمناه في تقرير رجوع القضاء الى العلم أو الى الارادة هذا تقرير ساقى المتن  
وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما  
الرضا مقتضى تلك الصفة وهو المقضى وحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من  
حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال ان للكفر  
نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجابه اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته  
له وانصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى  
دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره  
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا  
بعون الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وباللغة التوفيق\* (الاصل الرابع)  
في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء (قال الامام الحجة) حجة الاسلام (انه) سبحانه  
والايجاب الى مقام غير مقام الآخر توفيقا اه (قوله الاصل الرابع قال الامام الحجة الخ) قلت  
الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم جهوور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل  
بالكفار لا آمنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيها بخيل جارا

و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الایجاد مطلقا (والاختراع) وهو الایجاد لادعلى مثال سابق ونعمة الایجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متطول بتكليف العباد) أى متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى والطول الفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تفتن في العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه (وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك) أى كل من الخلق والتكليف (لما فيه من مصلحة العباد اه) كلام حجة الاسلام واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أمور خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الآلام (وقل من يذکر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل) الذى اشتهر ذكره عنهم أنه (إذا خلق) العبد (وكاف) بالبناء للفعول فيه ما (وجب إقداره) على الافعال التى كلف بها (واراحة علمه وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط مذهبنا لهم) الاول للبعثاديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالأصلح من جملة الامور الخمسة التى قدمنا ذكرها (قال امام الحرمين) في الارشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من

مانعاجة مستحقة او غاية ما يقدر عليه مما صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته وكما فعل بالنبي صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبى جهل وليس له عليه صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبى جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جائر محبا بآبى جهل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبى جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة وقد رجع الى هذا بشير بن المعتز وجعفر بن حرب ثم الاصلح عند البغداديين منهم ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والاصلح هو الانفع وشبهتهم التى يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكماء اذا كان امر ابطاعته محبا لها مريدا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به الى طاعته اذا كان قادرا على أن يعطيهم ذلك وكان بذله اياه لا يخرج عنه استحقاق الوصف



المعتزلة من أن العبد إذا خلق وكلف إلى آخر ما ذكرنا من أنه (فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بكل العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهبهم) يعني البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام في الارشاد أولا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وأنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب لكل عقولهم وإقذارهم وإزاحة عنهم ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك يعني إيجاب ابتداء الخلق وإيجاب لكل العقل كما دل عليه كلامه ونقل إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركهم لابل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة أنه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز فظاهره يوهمهم زلا فقد يتوهمهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بكل العقل

بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذا إذا كان له عدو يدعو الى موالاته ويجب رجوعه الى طاعته فلان يجوز أن يعامله من الغلظة واللين الا بما يعلم أنه أنجح فيما يريد منه وأدعى له الى ترك ما هو فيه من عداوته فان عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم ان أحدهما ادعى اعدوه الى الموافقة والانابة والاخر دون ذلك ففعل الادون وترك أن يفعل الاصلح الادعى وكلاهما في قدرته عليهم ما معتزلة لا يضره بذلها ولا ينفعه منعها ما كان عند الحكماء جميعا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالجوهر والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادرار حيا جوادا علميا بوضوح حاجته لعباده أمرهم بطاعته وترك عداوته والرجوع الى ولايته ولا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم الاصلح الاشياء لهم في دينهم وأدعى الى طاعته سبقا كان ذلك أو صحة لذة أو لما آمنوا أو كفروا

لأجل التكليف وليس ذلك مذهبنا الذي مذهب منهم (فالذي ينتحل البصريون أنه تعالى  
 متفضل بكل العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف اه) كلام  
 الارشاد وبه يظهر أن منشأ اتهم اطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون  
 التفصيل الواقع في كلام الامام أولا (ثم قال الحجة) بحجة الاسلام في الرسالة (ردا عليهم المراد  
 بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل) أى في الآخرة عرف بالشرع  
 (كما يقال يجب طاعة الله أو عا جـ ل) أى في الدنيا وان عرف بالعقل (كما يقال يجب على  
 العطشان الشرب كي لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق  
 من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد (وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي الى)  
 أمر محال كما يقال وجود المعلوم أى ما يتعلق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) وقوعه  
 (اذعدمه يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم) وهو المعتزلي بقوله ان  
 ابتداء الخلق مثلا واجب (المعنى الاول) وهو أن في تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد  
 عرضه) تعالى (للضرر) ولحق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (أو) أراد  
 المعنى (الثاني) وهو أن عدمه يؤدي الى محال (فهو مسلم) حيث نظر الى أن ابتداء الخلق  
 والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذبعد سبق العلم) بوقوع شيء (لا بد من وجود) ذلك  
 الشيء (المعلوم) وقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا (معنى ثالثا فهو غير  
 مفهوم اه) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي  
 عدمه يؤدي الى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال (واعلم أنهم) يعنى  
 المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أى فعلا (يثبت بتركه نقص في نظر العقل) والجار والمجرور  
 متعلق بقوله ثبت وثبت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعي) الى ذلك الفعل  
 أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى وبلغناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون وقال  
 وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء وذلك أن يعاملهم بمختلف

وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجري اسمه على  
 اللسان مع إضافة هذه الكلمة المستهجنة (وهو) أى الداعى (هنا كمال القدرة) الالهية  
 (والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه مراعاة المذكورة) فيما  
 مر بعناها لا بلفظها وهى مراعاة ما هو أصل للعبد فى الدين فقط أوفى الدين والدنيا (مع  
 ذلك) أى مع قيام الداعى وانتفاء الصارف (بمحل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب) ما اقتضاه  
 قيام الداعى (أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليمه) سبحانه (عملا يليق وهذا) الذى يريدونه  
 هو (المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام) فان حاصله أن عدم الفعل يؤدى الى محال فى  
 حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رجه الله) (المعنى الثانى) (أنهم اذا قصدوا) معنى  
 قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ومراده) أى مراد حجة الاسلام رحمه الله  
 (تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم اطلاقه (مع موضوعه) أى  
 مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل وهو فيما  
 نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين المذهب الاعتزالى وانما مراده أن ابتداء الخلق واجب  
 الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدى الى محال  
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصود أهل الاعتزال (والا) أى وإن لا يكن ذلك  
 مراد حجة الاسلام بأن سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فى كلامهم -م على  
 ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصل) للعبد (يجب وقوعه) له (لان كل ما علم وقوعه)  
 للعبد (فهو الاصلح) له (عندهم) زعمانهم أن هذا مباغلة فى تنزيه الباري تعالى (اذ لا يخفى  
 أن كل مسلم فاعبا يقصد المباغلة فى تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه اليه فلا يمكن القول  
 بوجوب الاصلح) على الله سبحانه (الامع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الاصلح)  
 للعباد لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل وهو محال فى حقه  
 سبحانه (وصرح الامام) يعنى امام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبى القاسم

(السكبي) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أي الامام (بأنهم) يعني معتزلة بغداد (قالوا) ان تخليد الكفار في النار والاغلال أصح لهم (في الآخرة) وكذا الاصح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم (واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد لان كلام من الامرين عناد ومكابرة في الضروريات (خقيقة الخلاف) بيننا وبينهم (في موضعين) أحدهما (كون كل واقع روعي فيه الاصح للعباد) الثاني (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الاصح للعباد بأن وقع ما ليس أصح لهم (كان) وقوعه (نقصا) لما مر من أن المنع من الاصح بخجل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ لما لم يرد عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث نقالوا به وهو) أي ذلك الخطأ (عدم قدرته على اصلاحهم) يعني الكفار والفسقة (وهذا بينهم) من ضلالهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الاصح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (اذ) قد (كان من معلومه تخليدهم في النار) الذي هو أصح لهم عند المعتزلة (وقوع خلاف معلومه) تعالى (محال) لما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل (فلا تتعلق القدرة به) أي بالوقوع المذكور لما تقرر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هذا بينهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة لما تقرر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به (قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجمعهم أمة واحدة أي

الاحوال على ما يرى الاصح والادعى الى الحق (قوله وقال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك من الآيات) قلت فحق قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقد أجمع المسلمون وأهل الاديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف

مهتمدين أو ضالين (إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي) المنعارف لاهل  
 اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى فيكون داخل تحت (قدرته)  
 سبحانه و (تعالى وكونه لا يفعله) أى انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة  
 العلم) بأنه لا يفعله (لا يسلبه الامكان الذاتي) المقتضى لصحة تعلق القدرة به (وذلك) أى  
 الذى سلب الامكان الذاتي فكان متمتعاً لذاته كاجتماع الضدين (هو الذى لا تتعلق به  
 القدرة) لعدم صلاحيته لتعلقها بالقصور فى القدرة (فاستحالته) أى استحالة وقوع  
 خلاف معلومه تعالى (الغيره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لذاته) والحاصل أن ما امتنع  
 وقوعه تعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته متمنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان  
 الذاتى المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل  
 (وليس لهم) أى للعتزلة (فى هذا المطلوب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مستمسك)  
 بفتح السين أى شئ يستمسكون به (مستمسك) بكسر هاى أى له استمسك أى أدنى قوة  
 (ونحن) معشر أهل السنة لاندين الله تعالى بما زعموه بل (ديننا) الذى ندين الله به اعتقاد  
 (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يستل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز فى

ما بهم من الضرر وبإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية وبأن  
 الإيجاب عليه ينافى الألوهية وبأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله أنظرنى الى يوم  
 يبعثون فأمله الله تعالى بقوله انك لمن المنظرين ثم انه بين أنه انما استمهله لا غواء الخلق  
 وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه كما قال تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه  
 فاتبعوه الا فريقاً من المؤمنين فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن  
 يمهله ويكنه من المفاسد العظيمة وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى بل الله عن  
 عليكم أن هذا لكم فلو كان الاصلح على الله تعالى واجباً لما صح الامتنان لان اعطاء  
 ما هو الواجب لا يكون منة والجواب عن شبهتهم بأن منع الاصلح لا يكون بخلاً اذا كان  
 مشتقاً على حكمة بل عدلاً والله تعالى أعلم

الآيات الثلاث المشار إليها هي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل ( كل عوض وابتداء ) أنا لهم ما خلقه سبحانه ( من الرزق ) فهو ( فضل منه ) عليهم ( بلا استحقاق ) عليه تعالى ( لا يبيع منه تركه اذا استحقاق ذلك ) الرزق ( انما يكون لغير المملوك فأما المملوك بجملة هويته ) أى ذاته الشخصية ( وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله ) على مالكه ( أجر اورعاية مصلحة فضلا عما ) أى عن أن يستحق رعاية ما ( هو الاصلح وهو ) أى والحال أن ذلك المملوك ( مستحق عليه ) ذلك العمل لمالكه أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فراجع قوله هو إما المملوك وإما العمل ( وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إمانة ) لمن منعه من الخلق ( وله ) تعالى ( أن يعيتم اتفاقا ) منا ومنهم وقدر المصنف تمسكهم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال ( وليس يلزم في تمام الكرم ونفى البخل ) بالنسبة ( للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو ) سبحانه ( الحكيم ذو الحكمة ) وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع ( يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء ) دون ايجاب بسبب الاختيار والمشيئة ( كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات ) التي دلت عليها أسماءه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضا ( من الكريم ) وقد قيل في معناه إنه المتفضل الذي يعطى من غير وسيلة ولا مشئلة ( والمتجاوز ) الذي يعفو عن العقاب ولا يمتنع في العتاب وقبل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا ما قولهم كرائم الاموال لنفائسها ( والجواد ) وهو الواسع العطاء ( وشديد العقاب وعدم بعضها نقص ) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ( واقترضت هذه الصفات الكريمة متعلقات ) أى أمور تتعلق بالصفات بها ( فانقسم الخلق ) لذلك ( الى شقي بعدله وسعيد بفضله ) كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ( مع أن الفضل

والكفرم تعلق بالكل) البر والفاجر والمؤمن والكافر (فان الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي) أبي بكر منا كالمعتزلة أنعم عليه خالفه تعالى (بما خوله) أي أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يلتذ بها (الآن) الشيخ أبا الحسن (الاشعري) ذهب الى أن ما أوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذات استدراج له فهي في الحقيقة نقمة عليه (قال) مبينا ما ذهب اليه (إذا كان ذلك) الامر الذي ناله في الدنيا (قد حجبته عن الله تعالى فليس بنعمة) بل هو نقمة (قال الله تعالى أيحسبون أن ما هداهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون) فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات خبر أن وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان أنهم كالبهايم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا أن ذلك الامداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضي فقال (لكن تذكر في القرآن حكاية قول الانبياء للكفار) الذين بعثوا اليهم (فاذكروا آلاء الله) أي نعمه (فالحق أنهم في أنفسهم انعم وطمعنا بهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونها انعمافي أنفسهم (وان كانت) تلك النعم (سببا) لتتمادى على ما هم عليه لا اعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضى لخالفهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تلجئهم) تلك النعم الى الكفر \* واعلم أن الاشعري لا ينكر كونها تسمى نعمًا انما يذهب الى أن حكمة ايصالها اليهم استدراجهم **لأن** كون الحجة عليهم لم يبلغ لأن ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (واختلف مشايخنا) معشر الحنفية (في أنه) هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (ولا) في (أمر الدنيا) وان ناله فيها نعم ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبها استدلل لهذا القول وفي شرح العقائد اختلاف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فنفعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز

وفوق الاستجابة أقرب وعلمه جرى الرويانى من الشافعية فى كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف فى المسئلة (فما) أى فعلى هذا القول وهوننى استجابة دعائه ما (قد يقع عند دعائه) من الامور التى يدعونها (كان منجزا فى علم الله تعالى له غير معلق فيه) أى فى علم الله تعالى (بدعائه وقيل نعم) يستجاب له (فى أمر الدنيا) لافى أمر الآخرة لان فى قوله تعالى انك لمن المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب أنظرنى الى يوم يبعثون إجابة لابليس والى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسى ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة فى الدنيا مع أن الرحمة تم فى الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نبنى المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله (ومع هذا) أى ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفى استجابته تعالى دعاء الكافر (فرحمته) تعالى (سبقت غضبه) كما نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر) من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أى مواضع ظهوراً نار الرحمة ومواضع ظهوراً نار الغضب ومن فى قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر (أرايت) أيها المتأمل (أهل النار أكثر حصى) أى عدداً (من أهل الجنة من الخور والولدان ومؤمنى الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه أبداً) كما ورد فى حديث الاسراء فى صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا لكل فرد من أفراد حصاة ثم يعدوا الحصى فإذا قصدوا عد جمعين كثيرة أفرادهما وجعلوا لكل فرد حصاة كان الاكثر عدداً أكثر حصى (قال الحجة) حجة الاسلام (فى دفع قولهم) أى المعتزلة بوجوب الاصلح (إذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى فى حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) انما هى فى (أن يخلقهم فى الجنة لافى دار البلاء) أى الدنيا (معترضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا وهذا التخصيص لكلام



حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلياء  
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فإني ذلك غبطة  
 لا ولي الالباب (وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أي  
 كون ذلك الأمر الواجب (لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال  
 وهو اتصافه) تعالى (بما) أي بالجنس الذي (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله  
 لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أي بسبب هذا (الوجوب معترضا) بفتح الراء  
 كما ألزمهم به الحجة (لأن التعريض له) أي للضرر (أنما يلزم لو كان الإيجاب مبنيا على  
 التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه) كما ينبغي عنه التعبير بالترك في قول حجة  
 الاسلام إمامنا أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر (وليس هذا) الذي قالته المعتزلة  
 هنا من وجوب رعاية الأصلح (كذلك) أي مبنيا على التخيير (لأن حاصل كلامهم فيه  
 سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الأصلح) فليس قادرا عليه عندهم (لأنه فاء قدرته  
 عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا) أي فلزعمهم أنه انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الأصلح  
 (حكموا بأن كل ما علم كونه) أي وقوعه ووجوده (من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق  
 وحبط أعمالهم على قواهم هو الأصلح فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف)  
 تعالى (بنقص و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل الذي دفعهم أنما هو منع  
 كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى أي الجنس الذي زعموا  
 لزومه (بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه) أي طاقة  
 ذلك الملك العظيم (أو) أن لا يعطى كل فرد من العبيد (مصلحته) وقوله (جبرا) حال عما  
 تضمنه يعطى أي حال كون ذلك الاعطاء جبرا أي مجبرا عليه دون اختيار (بعد أن عترفه)  
 أي عرف كل فرد من العبيد بعني المكلفين (طريقها) أي المصلحة (وأقدره) أي جعل  
 له قدرة عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو

الاصلح وبلزوم ما لا يليق بتهدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (إلا  
 صادر عن نقص في الغريزة) أي الطبيعة بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص فغير عن نقص  
 العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل  
 به ذلك) الخلود فيها (من مشامدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان أو) كونه أصلح من  
 (مجرد) نعيم (الجنان) صادر عن نقص في الغريزة أي خلل في العقل (وهذا) القول  
 أيضاً عني كون الخلود في النيران أصلح (انكار للضروريات) من انتهى إليه كان معانداً  
 فيسقط الكلام معه (ومن مشهور دفعهم) أي دفع المعتزلة بأبطال ما زعموه (مناظرة)  
 أبي الحسن (الاشعري مع) أبي علي (الجبائي) رأس المعتزلة في أواخر الثلثمائة  
 فما بعدها (وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار إماماً في السنة قال) أي  
 الاشعري (له) أي للجبائي (لو أن صبيامات فرأى منزلة رفيعة) في الجنة (لبالغ مسلم  
 فقال يا رب لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد) في الطاعة (فأنال) منزلة رفيعة (مثله قال)  
 أي الجبائي (يقول الله تعالى له) أي للصبي (علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك  
 الموت في) سن (الصبا قال) أي الاشعري للجبائي (فينا دى) حينئذ (الكفار من  
 دركات لظى يا الهنا لما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهل أمتنا في الصبا) فأناراضون بما دون  
 منزلة الصبي (فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري) عن الاعتزال ورجع الى ما كان  
 عليه الساف وأخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد استغنياناً بهذا) أي بما  
 سقناه في الأصل الرابع من عدم وجوب رعاية الأصلح (عماد كره) حجة الاسلام (في الأصل  
 السابع) لانه عقد الأصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والأصل  
 السابع لعدم وجوب رعاية الأصلح وقد رأى المصنف أن الانسب ابرادهم ما في الأصل  
 الرابع \* وعلم أن المشهور أن مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة أخوة أحدهم مطيع  
 مات على الطاعة والاخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيراً كما هو مذكور في

المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الاسلام ينطبق  
 مقصوده على ذلك أوردته حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعري بم يجب المعتزلي  
 عن مسألة نفرذها عليهم وهو أن نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلماً وبين بالغ  
 مات مسلماً أي طائعا إلى آخر كلامه فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الأشعري والجبائي وقيد  
 الصبي بالمسلم ولم يقيمه المصنف بذلك بناء على القول بأن أطفال الكفار لا يدخلون النار  
 وهو الجاري على أصول المعتزلة والراجح عندنا والله أعلم (الاصل الخامس في الحسن والقبح  
 العقليين) وهو الاصل الثامن في كلام حجة الاسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير  
 محل النزاع فيها بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره أنهم ما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا  
 الثاني منها محل للنزاع وإنما محل النزاع المعنى الثالث فقال (لأن نزاع في استقلال العقل  
 بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص كالعلم والجهل) وكالعدل والظلم  
 فإن العقل يستقل بادرالك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (وردد شرع أم لا و) كذا  
 لأن نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح (بمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل  
 زيد بالنسبة إلى أعدائه) فإنه عندهم حسن (و) بالنسبة إلى (أوليائه) فإنه عندهم  
 قبيح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى  
 بملاءمة الطبع ومنافرة له لأن ملائمة الغرض أعم كما يظهر للأنامل وملاءمة الطبع كحسن

(الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين لأن نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن  
 والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن  
 المتصف بها أو صفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل  
 ورد الشرع) بهما (أو لا و) بمعنى ملائمة الغرض وعدمها (أي موافقة غرض الفاعل  
 ومخالفته) كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه

الحلو وقبح المرفاع العقل يستقل بادرالك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا وفاقا مناهم  
 (وانما النزاع) بيننا وبينهم (في استقلاله) أى العقل (بدركه) بسكون الرأى ادرالك  
 ما ذكر من الحسن والقبح (في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم) هما بهذا المعنى عقليان  
 قالوا ببيان المرادهم (يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم  
 الله أى ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض) معه  
 الفعل (سببا للعقاب اذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه  
 جل ذكره فيه) أى فى الفعل (بالايجاب له والثواب بفعله) أى ايجاده فى الخارج  
 (والعقاب بتركه اذا أدرك) ظرف للجزم أى يجزم العقل بذلك وقت ادراكه (حسنه على  
 وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) القول من المعتزلة (بناء) منهم (على أن للفعل  
 فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أى يقتضيهما ذات الفعل كإذهب اليه فدمأؤهم (أو) أن  
 للفعل حسنا وقبحا بئله (أصفة) أى لاجل صفة (فيه) حقيقة توجبهما له كإذهب  
 اليه الجبائية وقوله (قد يستقل) صفة ثانية أى حسنا وقبحا بوصفان بأنهما ذاتيان  
 أو انهما الصفة وبأنه قد يستقل (بدركه) بسكون الرأى ادرالكهما (العقل  
 فيعلم) أى العقل والاسناد مجازى والمراد أن العاقل لادرالك عقله الحسن والقبح  
 وانما النزاع فى استقلاله) أى استقلال العقل (بدركه فى حكم الله تعالى) يعنى كونه  
 مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا وللاذم والعقاب (فقالت المعتزلة نعم يجزم العقل  
 بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك قبحه  
 وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه  
 على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) أى قول المعتزلة (بناء على أن للفعل  
 فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو أصفة فيه) أى فى الفعل (قد يستقل بدركه) أى الحسن  
 والقبح الذاتى وما للصفة (العقل) بالرفع فاعل يستقل (فيعلم)

المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم والضمير للفعل أى يعلم  
حكم الله تعالى الكائن فى الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بادرالك الحسن والقبح  
فى الفعل (فلا يحكم) فيه (بشيء حتى يرد الشرع) كاشفا عن ذلك الحسن والقبح (حسن  
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) اذا استقل العقل بادرالك شيئا  
منهما (وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولاصفة  
توجبهما (وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه) أى الاذن لنا فيه (وقبحه وروده بمحظره)  
أى بالمنع لنا منه (واذا ورد) الشرع (بذلك) أى باطلاقه لنا أو بمحظره (خسناه أو قبحناه)  
أى حكمنا بأنه حسن أو قبيح (بهذا المعنى) وهو كونه مأذونا لنا فيه ومحترما علينا (حاله  
بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) الحسن والقبح (كحاله قبل وروده) فى أنه ليس

العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أى باعتبار الذاتى والصفة (فيه) أى فى العقل (وقد لا)  
أى وقد لا يدرك (فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع) حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح  
صوم أول يوم من شوال) فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه فى حكم الله أعنى كونه مناطا للمدح  
عاجلا والثواب آجلا وللذم والعقاب هو العقل لبعنى انه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر  
أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف  
العبادات بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعا وان لم يرد كما أنه يحكم على الله  
تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت فى  
الكل والشرع مبين (وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما حسنه  
ورود الشرع باطلاقه وقبحه وروده بمحظره واذا ورد) النقل (بذلك) أى بالاطلاق أو المحظر  
(خسناه أو قبحناه بهذا المعنى) حاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين (أى الحسن  
والقبح) كحاله قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد  
ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى

حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهم ماله ولولا ورود الشرع لم يعرفا ( فلا يجب قبل البعثة شيء ) عند الشاعرة ( لا إيمان ولا غيره ولا يحرم ) قبل البعثة ( كفر ) وإنما وجب الإيمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع ( وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة ) وهو أن العقل قديم متقل بأدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة قديمة تدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سبباً للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والنواب بفعله والعقاب بتركه إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا نعم ما قصر العقل عن إدراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفاً عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصنعة وخالفهم الحنفية في هذا الإطلاق ثم اختلفوا أعني الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الأحكام فلا يقضى العقل في شيء منها بمقتضى ما أدركه الأبعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل أو المتوقف على

تقدم هو الشرع لا بمعنى أنه لا فائدة للعقل فإنه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل بل بمعنى أنه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغي أن يكون مأوراً به أو منهيًا عنه شرعاً فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممنوعاً ( فلا يجب قبل البعثة شيء ) لا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة ( قلت الذي قالته الحنفية رجعهم الله أن الحاكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الله تعالى تعالى أن يحكم غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه وإن لم يرد الشرع إما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التوليد أو الإيجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير من البليس

ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (ثم اتفقوا) أي الحنفية (على نفي ما بئنه المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الأصلح) للعباد (على ما قدمناه) عن المعتزلة في الأصل الرابع (ووجوب الرزق) ووجوب (الثواب على الطاعة) ووجوب (العوض في إيلام الأطفال والبهائم) ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات (مراكبها) بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لأجله هو عبارة لقوله نفي أي اتفق الحنفية على نفي ما فترعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الأمور المذكورة وذلك النفي للبناء من الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أي مقابلات الأمور التي أوجبها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الأصلح ومنع الرزق وما على منوالهما (بل) قالت الحنفية (ما ورد به السمع) أي المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق) وعد

للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي لا مولد وأن مدخله ليس مطلقا وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين أنه قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان في أول أقواله مثلاً وحرمة تكذيبه والالزام الدور أو التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه لافهم الخطاب وصدق الناقل فقط فالعقل ليس يعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لأن الأفعال مسندة إلى الله تعالى خلقا ولأن الزعم يعارضه كثيرا فلا يكاف بالآيمان العاقل قبل البلوغ (١) وشاهد الجبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعذب إن لم يعتقد كفر أو لا إيماناً خلافا للمعتزلة

(الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن (محض فضل ونطق لمنه) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (لا بد من وجوده) أى وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (لوعده) الصادق (لا تخصي ثناء عليه سبحانه هو كما أثنى على نفسه) واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر في قواعد كون المصيبة من ألم وغيره يؤجر عليها وخطأ من قال ذلك لأن المصيبة ليست من كسبه والمرء إنما يؤجر على عمله وكسبه قال تعالى إنما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوي بأنه خلاف نص الشافعي المستند إلى حديث عائشة وهو في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بهما من خطاياهما ونص الشافعي هو ما في الام في باب طلاق السكران ولفظه ان قال قائل هذا أى السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض مأجور مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب اه فقد جعل المريض مأجوراً مكفراً عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه على أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لأن الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفراً للحديث السابق انما يرى أن المرض مكفر من حيث إنه عقوبة عاجلة تتمحص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تتمحص ذنوب المؤمنين (وما لم يرد به سمع) أى دليل سمعي (كتعويض البهائم) عن آلامها (لم تحكم بوقوعه وان جاوزناه) عقلاً (على ما سئذ كره) ولما بين المصنف رحمه الله ما خالف الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة أخذيين وفاقهم للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال (ولأعلم أحد منهم) أى الحنفية (جوز) عقلاً (تكليف ما لا يطاق) فهم في هذا المخالفون للاشعرية في تجويزهم إياه عقلاً والمراد أنهم يمنعون التكليف بالمتنع لذاته أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان



من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلا وواقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم  
 بالحسن والقبح العقليين (اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهم ما في فعل حكم) هو  
 مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أي اذا علم ثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال  
 العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (الله) تعالى (في ذلك الفعل  
 تكليفي) بالرفع نعت لقوله حكم (فقال الاستاذ أبو منصور) الماتريدي (وعامة مشايخ  
 سمرقند) أي أكثرهم (نعم) يعلم على هذا الوجه (وجوب الايمان بالله و) وجوب (تعظيمه  
 وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه) تعالى كالكذب والسفاهة (و) وجوب (تصديق النبي عليه  
 السلام وهو) أي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما (معنى شكر المنعم) فإن  
 قيل شكر المنعم أهم من الامور المذكورة فانه صرف العبد لجميع ما أنعم الله تعالى عليه  
 به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر  
 الى ما ينبغي دلالته على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقى أوامره  
 ونواهيته ووعدته ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى)  
 الحاكم الشهيد (في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) انه قال (لا عذر لأحد في الجهل  
 بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أي  
 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال (لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم

(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهم) أي الحسن والقبح (في فعل حكمه الله في  
 ذلك الفعل تكليفي) فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله  
 وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وهو  
 معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بخالقه  
 لما يرى من خلق السموات والارض وعنه لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته  
 بعقولهم) قلت قال في الفصول المذهب أن العقل معتهر بشرط الاسباب للصحة مطلقا

ونقل هؤلاء) يعني الاستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف  
المهيع الاول) والمهيع الطريق وقيل الطريق الواضح وليس لتقييمه هنا بالوضوح كبير  
معنى (قالوا) يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند (العقل عندهم) أى المعتزلة (إذا أدرك  
الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مئة تضاهما وعندنا) معشر من ذكر من  
الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح الذين يدركهم ما العقل من الفعل (هو الله  
تعالى) يوجهه على عبادته ولا يجب عليه سبحانه شئ باتفاق أهل السنة والحنفية وغيرهم  
(والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه)  
بكون الضاء وإضافة المصدر إلى المفعول أى اطلاع العقل بأن يطلعه الله (على الحسن  
والقبح الكائنين فى الفعل) والحاصل أن العقل عندهؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب  
عادى لامولاد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة  
أن الاشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثة نبي وهؤلاء  
الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا  
كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإمام كسب بالنظر وترتيب  
والوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتبيينه ليتوجه إلى الاستدلال أو أدراك مدة  
التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلوغ الغالب كماله عنده لتمام  
التجارب وتكامل القوى أولا كما فى شاطئ الجبل وليس فى تقديرها فى حقه دلالة بل فى علم  
الله تعالى أن تحققت (١) لقوته والافلاوي يحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد فى  
الجهل بالخالق لقيام الاتفاق والانفس ويعذر فى الشرائع إلى قيام الحجة ومن المشايخ  
حتى أبى منصور رحمه الله من جملة على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي  
العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية والاول هو الموافق لظاهر النص والرواية اه  
والله تعالى أعلم

المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي كأكثر الاحكام (وأشار بعضهم) أي بعض  
مشايخ سمرقند (الى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أي عن المعتزلة هو (قولهم بوجوب)  
رعاية (الاصح) للعباد (عليه تعالى عن ذلك) سبحانه (فانه) أي الشأن (إذا أدرك العقل)  
الحسن في الفعل أو جب وجوده منه تعالى وإذا أدرك (القبح أو جب عدم وجوده  
منه تعالى) أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (فلنا) رد المناقاة له الاستاذ  
وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل  
عند المعتزلة ما ذكر (بل) معناه أن العقل (إذا علمه) أي إذا علم حسن الفعل  
(عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الامر أعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل) في  
تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو  
أن يستلزم ترك الفعل قبحا (في فعل يصح نسبته اليه تعالى) ونسبته (الى العباد كإيصال  
رزق الفقير) اذ يصح أن ينسب الى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان ويصح أن  
ينسب الى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب إذا أي  
أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى وفسر المصنف الوجوب  
بقوله (أي لا بد منه) لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق  
هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء من نوع الانسان وإيصاله فعل حسن  
لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر  
(لاستحالة غيره) أي عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أي العقل  
(أمره سبحانه عباده بذلك) الفعل (الحسن كالزكاة) أي التزكية وهي ابتداء المقدار الذي  
قدره تعالى من الرزق لاستحقاقها (بناء على اختيارهم) ذلك الابتداء فوجوب إيصال الرزق  
بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (بخلاف  
وجوبه) أي الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذي قالوا) أي المترتبة وعامة

مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك  
 الحسن أو القبح (لا يمكن ترك مقتضاه) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح كحسن  
 الايصال المذكور وقبح تركه مثلاً فيكون الايصال الذي هو مقتضاه واجباً عليه تعالى لان  
 تركه يستلزم نقصاً هو البخل على ما سبق تقريره في الاصل الرابع (وان كان) الفعل الذي  
 أدرك العقل حسنه (لا يليق نسبته الى العباد) كالعبادة البدنية (أدرك) العقل  
 انفراده تعالى بإيجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل (عند المعتزلة) (سوى ادراك الحكم)  
 أي الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الافعال أن الله تعالى  
 أمر عباده به وفي بعضها انه نهىهم عنه مطابقاً لخالق من ذكر من الحنفية فان العقل  
 لا يستقل عندهم بادراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقاً بل في أحكام خاصة كما سبق  
 وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (وقال أئمة بخارى منهم) أي  
 من الحنفية (لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وجعلوا المروى عن  
 أبي حنيفة على ما بعد البعثة وهو) أي ما جعلوا عليه المروى أمر (ممكناً في العبارة الاولى  
 دون) العبارة (الثانية) ونقل الجمل في الاولى ابن عيين الدولة فانه قال أئمة بخارى الذين  
 شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لا عذر  
 لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا  
 الجمل لا يخفى عدم تأنيه في العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره بعد ذكر حملهم قال  
 وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته بعقوباتهم على معنى ينبغى حمل  
 الوجوب فيها على العز في فان الواجب عرفاً بمعنى الذي ينبغى أن يفعل وهو الالبق والاولى  
 وقوله (بعد) ظرف لقال أي قال أئمة بخارى ما ذكر بعد قولهم بأن للفعل صفة الحسن  
 والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما كما قول الاشاعرة (لذا لا يتنع عقلاً أن لا يأمر  
 الباري تعالى) (بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسناً) لا يتنع عقلاً أن (لا ينهى

سبحانه عن المكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا) بل أفتح القبايح (والحاصل) مما عليه  
 أئمة بخارى والاشاعرة (أن لا يتمتع بغيره) عدم التكليف عقلا اذا لم يحتاج سبحانه الى الطاعة  
 ويستكثر به او يرتاح للشكر) فكيف يحتاج الى شئ أو يستكثر بشئ وهو الغنى تطلقا  
 وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شئ والارتياح ميل تهتز لاجله النفس فهو وانفعال  
 والانفعال في حقه تعالى محال (ولا يتضرر) سبحانه (بالمعصية ولا يأخذ حنقا) بسببها  
 (فيتشقى بالعقاب) لمنزل ما مر اذا الحنق والتشقى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى  
 (على أن تسميتها) أى الافعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوزا ذهما) أى الطاعة  
 والمعصية (فرع الامر والنهي) اذا الطاعة الايمان بالمأمور به امتثالا والكف عن المنهى  
 عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر  
 ونهى مجاز من اطلاق الشئ على ما يؤل اليه فكيف تحقق طاعة أو معصية قبل ورود  
 أمر ونهى وقد انتقل الى ضرب آخر من الاستدلال بقوله (بل يجوز العقل العقاب بذكر  
 اسمه) أى بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكراله) سبحانه لان الشاكر ملك المشكور  
 تعالى فاقد اسمه على الشاكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولان  
 العبد اذا حاول مجازاة موجد ما لزم عليه به بجلائل النعم دون اذن منه استحق التأديب  
 لمحاولته ما ليس أهلا له (فلولا أنه) سبحانه (أطاق بفضل) للعبد (ذكر اسمه سمعا) أى  
 من جهة السمع لورود الأدلة السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب  
 الذكر من العبد (ووعده) عطف على أطلق (عليه) أى على الذكر الثواب في قوله تعالى  
 فاذا كروني أذكرهم وغيره من الآيات والاحاديث (نخاف من القبح بعقله عظمة كبريائه  
 وجهه لاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (اذ يرى أنه أحقر من ذلك) أى من أن يجرى على  
 لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات  
 والارض وما فيها من أنواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها وان لا يعرف

حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما  
يشاهد من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الإلهي على ما هو أعظم مما وجد من  
السموات والأرض وما بينهما (فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم بره) تقرب  
لطف وافضال وجل عن تقرب الحلول والانتقال (واذا لم يوجب العقل ذلك) أي  
ماتقـدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الإيمان وما ذكره منـه (لم يبق)  
دليل على الحكم الأفعال من ذلك وغيره (إلا السمع) أي المسموع المنقول عن الأنبياء  
عليهم الصلاة والسلام (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة  
(قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وجه الاستدلال أنه (نفي العذاب  
مطلقا) في الدنيا والآخرة وذلك نفي للآزم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء  
الملزوم وما ثبت بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا به على دفعه  
بأنه تخصيص بغير دليل بقوله (فتخصيصه) أي العذاب في الآية (بعذاب الدنيا خلاف  
اللفظ) أي خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضي التخصيص  
بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه  
في شأن الكفرة كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذيري) آية (أخرى ألم يأتكم  
رسل منكم) فان الآيةين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحجـة عليهم  
واستحقوا عذاب الآخرة بعضهم بعدد هو إرسال الرسل لإدراك عقولهم فان قيل  
ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب  
(بل) هو خلاف له (بموجب) أي بسبب موجب (عقلي وهو أن أول الواجبات  
كالنظر) المؤدى إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته (لأنه يمكن عقليا لزوم إتمام  
الأنبياء) كما سيأتي بيانه (واذا وجب) النظر المؤدى إلى الإيمان (عقلا) وان لم يرد  
الشرع (وجب الإيمان عقلا لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح) المؤدى إليه الذي

هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلا نوجب  
الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة) الأولى  
(فلا أنه لو لم يجب) النظر (إلا بالشرع فقال المكلف) للنبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم  
صدقه (لا يجب على النظر بالعقل و) أما (الشرع) فإنه (لا يثبت في حق إلا بالنظر)  
المؤدي إلى علمي بشوته (و) أنا (لا أنظر) لأعلم ثبوت الشرع في حق (لزم الخافهم)  
أي الأنبياء (قلنا هذا) القول المفروض صدوره من المكلف لانيه ساقط عن الاعتبار  
أذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا قائلة في ترك النظر فإنه (كقول قائل  
لواقف) بمكان قصـدار شاده إلى النجاة (وراءك سبع) ضار (فان لم تنزع عن مكانك  
قتلك وان نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول) لذلك (الواقف لا يثبت صدقك ما لم  
ألتفت و) أنظرو (لا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على جملة هذا القائل  
وتم دفعه) أي نصبه نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذلك النبي يقول) لمن  
بعث إليهم مامعناه (وراءكم الموت ودونه النيران) المهولة (ان لم تصدقوني بالآلآت) (فان لم تصدقوني  
بآياتي بسبب الالتفات (إلى معجزاتي) فان إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي  
موجب للهلاك الأبدى وهو الخلود في العذاب الأليم (فمن ألتفت) منكم بان نظري  
معجزاتي (عرف صدقي ومن لا) أي ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هلك) فأن شرع يحذر عن  
عذاب (النار والعقل يقيدهم الخطاب فيجوز) أعنى العقل صدق (ما يقول)  
النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل  
العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز  
العقل ما يقول النبي مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا أي يحكم  
العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا  
يخفى أنه ليس المراد بالنيران فيما هي نيران الآخرة لأنها وراء الموت لا دونه ولا هم لم تثبت

عند المخاطبين بعد بل المراد بها و بالموت تعظيم ما وراءهم وهم وبه لا الموت الحقيقي (وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير (مجرد التجويز المذكور) أى تجويز العقل صدق ما يقول النبي (ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاثا للطبع) ملزوما اعتليا للنظر أيضا لا بمجرد ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكلف (إليه) أى إلى النظر (بغلبة) أى بسبب غلبة (الشهوة) على استحاثا للطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (و يعود المحذور) وهو لزوم الاخفام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل بالازم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم بالازم المستند لذلك العلم إلى العادة كما قررره المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الاخفام (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي) إليه (وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه) أى النظر على المكلف (بل دعوة) من النبي له (ولا اخبارا أحده) أى للمكلف بما يجب الايمان به (وهو) أى وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبارا أحد (مطلوبكم) وجر قوله المستلزم نعم لا للنظر أولى من رفعه نعم لا لوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذى هو محل النزاع (والحاصل) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الاخفام (أن كل الوجوبات تثبت ابتداء جبراً بحكم المالكية) أى ما لكيمته تعالى المقضية لاستحقاق امثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب اذ الترتيب يناهى الازلية (ولكن يتوقف تعلقاتها) أى تعلق الوجوبات التنجيزى (على فهم الخطاب) أى مخاطبة (بالابلاغ) أى ابلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أى ثبت (كل ذلك) أى كل من الوجوب والتعلق والفهم



(في حق من أخبره بذلك) الايجاب (مخبر لا تفاء الغفلة) عنه (بذلك) الاخبار (غير أن  
هذا التعلق) يعنى تعلق الوجوبات بالمكلفين تمييزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو  
النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات  
فاما تعلق الوجوب (في غير الواجب) أى بالنسبة الى غير الواجب (الذى هو النظر في  
دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات) فانه (يتحقق) أى يثبت (بعد ثبوت  
صدقه) أى المبلغ (في دعوى النبوة) فقول من الواجبات يان غير الواجب المذكور  
وقوله يتحقق خبر لان (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أى في النظر في المعجزة (نفسه)  
وباعتباره (فبمجرد الاخبار به) أى بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (في عدم  
الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما) أى لصدق ما  
(ادعاه) الخبر (لانه) أى عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين (جرى على خلاف  
مقتضى نعمة العقل) فان مقتضاها الاستعمال في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يعذر  
فيه) أى في عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح  
لهذا المحل ملخصه أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم  
أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب  
هو أنه مرجح على تركه لترجيح الله تعالى اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل  
صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر والفهم معنى الخبر  
والطبيع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المخذور بالعقل وبمذاتين أن مدخل  
العقل من جهة أنه آلة للفهم لأنه موجب (وثرة هذا الخلاف) تظهر (في) حكم (من  
لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك حكمه أنه (يخلف في النار على قول  
(قوله وثرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن حتى  
مات يخلف في النار على رأى

المعتزلة و) قول (الفريق الاول من الحنفية) أبى منصور وأتباعه وعامة مشايخهم قند  
وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثانى) أى أئمة بخارى  
(منهم) أى من الحنفية (و) دون (الاشاعرة) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة فن  
مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (وإذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا  
بالاسلام عنده هؤلاء أسلم) أى أتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بأن صدق  
بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام (هل يصح اسلامه) بمعنى أنه  
يُشَاب عليه فى الآخرة (عند) الفريقين من (الحنفية نعم) يصح اسلامه بالمعنى المذكور  
(كاسلام الصبي الذى بعقل معنى الاسلام والتكليف) فان اسلامه صحيح عند الحنفية  
فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الاسلام فى الدنيا  
والآخرة (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول  
لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي) فانه لا يصح (عندهم) على المرجح من  
مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لأصله أو لسانه  
أو لدار الاسلام وأما اسلامه بنفسه استقلا لافيه عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه  
لا يصح لانه غير مكلف فأشبهه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين إما انشاء وإما خبر هو  
اقرار أو شهادة وخبره غير مقبول إقرارا كان أو شهادة وعقوده التى ينشئها باطلة ولان  
اسلامه التزام اذ معناه اذنت لله والزمته نفسه أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبي

المعتزلة والفريق الاول من الحنفية دون الفريق الثانى منهم والاشاعرة) قلت قال  
فى الكفاية وغيرها وغير الاختلاف انما تظهر فى حق من لم تبلغه الدعوة أصلا ونشأ على  
شاهق جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعد فى ذلك أم لا وكذا من مات فى أيام الفترة  
بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اه  
ولم يصرح بالخلود فى النار

لا يصح واكن على هذا الوجه اذا أتى بالشهادتين بحال بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار  
لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني أن اسلامه صحيح وبه قالت الأئمة  
الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليه الى الاسلام فأجابوه ولا يلزم من كون انصبي  
غير مكلف أن لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام  
الحرمين قد صححوا إجماعه والفرق بينه وبين الاسلام عسر وقد أجيب عن هذا  
القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن  
اسلام على رضى الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الاحكام  
انما علق بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم  
أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفهم صحة اسلام الصبي استقلالاً هو بالنسبة  
الى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو  
ذلك أما بالنسبة الى الآخرة فقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني من أئمتهم اذا أُنهر  
الصبي الاسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه أحكام الدنيا  
كما نقله الشيخان ونقل أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز باسلامه كيف  
لا يحكم باسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه باننا قد حكم بالفوز في الآخرة وان لم نحكم  
بالاسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق  
بأن من لم تبلغه الدعوة لم يحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن  
ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لأن من لم يبلغه الدعوة لم يحكم بفوزه  
عن والده كلام الاستاذ على وجه محمله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل  
أن يعقلوا معنى الاسلام ويعقدوه وأن من علم معنى الاسلام وعقد منهم فهو من  
الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لان أحكام الدنيا منوطة  
بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين

وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرحه لا وسيط ان الاسـ تاذلم يحكم له بالفوز لا سـ لاسـ لاسـ بل لايمانـ ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ اهـ الثاني أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معـ ذين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق (والنظر في أصل المسئلة أعنى أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل لا يلقى) اطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق (ومن فروع هذا الاصل ما ذكره الحجة) حجة الاسلام (وهو مضمون الاصل الخامس) من الركن الثالث من تراجم عقائده (حيث قال يجوز لله) أى يجوز عقـ لا (أن يكلف) الله تعالى (عباده ما لا يطيقونه خلافا للعتزلة) في منعهم جوازه عقـ لا (و) انما يجوز نادا لانه (لولا يجوز) تكليف العباد ما لا يطيقونه (لاستحال) منهم (سـ) وال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى أخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بأن أباجهل لا يصدق ثم أمره بأن يصـ دفعه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصـ دفعه فكيف يصـ دفعه في أنه لا يصدق هذا محال اهـ ) كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم أمره للترتيب الذي كرى لان كون أمر أبى جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الامدى وغيره أبولهب بدل أبى جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق (ولا يخفى أن الدليل الاول) منهما (ليس) دالا (في محل النزاع وهو) أى محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والالتيان به وانه اذا لم يقبل له يعاتب على تركه لا تحمىل ما لا يطاق من العوارض فانه (ومن فروع هذا الاصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الاصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون خلافا للعتزلة الخ) حاصله أنه استدل بدليلين سمعى وعقلى (قوله ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمعى وهو الاول

ليس محل نزاع (اذ عند القائلين بامتناعه) أى امتناع تكليف ما لا يطاق (يجوز أن يحمله) أى يحمل الله المكلف (جبلًا فيموت) اظهار العجز وعدم إقداره على حمله والمسؤل دفعه فى الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذى هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أى أما جواز تحميل ما لا يطاق لاطهار العجز وان أدى الى الهلاك (فبناءً من المعتزلة) (على) ما ذهبوا اليه من (جواز أنواع الإيلاء) للعبد (بقصد العوض وجوبا) أى على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شئ (وأما عند الحنفية المانعين منه) صفة كاشفة لا مخصوصة اذا الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (فتفضلا) أى بقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادق بالجزاء (على

بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثانى بالنقض الاجمالى وهو أنه لو صح لزوم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه ببقائه اذالم يجز وقوعه فى الخارج هل يجوز عقلا فقال انه سيمد كرهه ولم يقع فى كلامه فيما بعد تصریح بذلك والذى ذكره الاصحاب هو أن تكليف العاجز بعد سنهها فى الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر وما يكون سفها لا تجوز نسبته الى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا لان التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد بناب ولو امتنع يعاقب عليه وهذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل ثم إنه ذلك مجرى العادة فاذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق توبه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

المصائب) في الأحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قد مرناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله به من خطاياها وحديث البخاري من يرد الله به خير يصيب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبني على أن الثواب على الألم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به لا على ما ذهب إليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كإدله عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أو أئلك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فإن الأحاديث عندهم وقوله بما يوافق الآية وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله يجوز أي ولا يجوز علة لا عند ما نفي تكليف ما لا يطاق (أن يكفه) أي أن يكف الله العبد (أن يحمل جبلا بحيث إذا لم يفعل يعاقب) وجوزة الأشاعة (قال تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزوه علة لا من الأشاعة إلى امتناعه سماعا وان جازعة لا) لدلالة النص المشار إليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والالزام وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف (وإرادنا) معشر محقق الحنفية (لهذا النص لا بطلان الدليل الثاني) من دلائل المجوزين السابق ذكره ما (فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه) أي وقوع تكليف ما لا يطاق (وهو) أي وقوعه (خلاف صريح النص) أي الآية (لا الاستدلال) أي وليس إرادنا النص لنسبته به (على عدم جوازه) أي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق (منه تعالى لان ذلك) أي عدم جوازه علة لا ليس مدلول النص بل هو (بحسب عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك) بسكون الرأى أي إدراك (صفة الكمال وضدها) أي صفة النقص (كما نذكره في آخر هذا الفصل فهذا نقض) للدلائل الثاني (اجمالي) إذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل) الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا يمنع تكليف ما لا يطاق هو

(المستحيل لذاته أو) المستحيل (في العادة) ويتضح ذلك بان تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لاعقلا كالطيران من الانسان و (كما ذكرناه في التكليف بجمل جبل) ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقوله لا يمنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امتماله) الامر به حال كونه (مختارا) عدم الامتثال (وهو) أى ذلك الفعل (بما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه) أى وقوع التكليف به (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والاخبار به) أى بعدم إيمانه في قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله (لما تقدم) أى في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا) في (جبره على المخالفة) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من أن التحميل في الآية بالمعنى الذى ذكره وأنه غير التكليف غير معروف في كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثانى من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع وأما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالى ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (ومن فروعه) أى فروع الاصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل في نفسه صفة الحسن والتج (وهو) أى هذا الفرع (مضمون الاصل السادس) من

الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الاسلام (أن الله تعالى لا يلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الأيلام (ولا ثواب لاحق) في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك له أنه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى (خلافا للعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك) الأيلام والتعذيب (الابعوض) لاحق (أو جرم) سابق قالوا (والا) أى والا يكن ذلك بان جائز عقلا لا يلام بدون عوض ولا جرم (لكان ظلما غير لائق بالحكمة) وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له (ولذلك) القول الذى ذهبوا اليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتصر لبعض الحيوانات من بعض قلنا) الملازمة في قولكم والالكان ظلما ممنوعة (الظلم) هو (التصرف في غير الملك) وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما (و) اذ باطل استدلالكم فنقول (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الأيلام من غير عوض ولا جرم (وقوعه وهو) أى ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح) للأكولة التى لم تتوحش (والعقر) للصيد وما في معناه (ونحوه) أى ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحرث وجر الانقال وجلها (ولم يتقدم لها) أى للحيوانات (جرية) تقتضى ذلك (فان قالوا انه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها بما في الموقف) كما قاله بعضهم (أو في الجنة بان تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذرونها) على تلك الصور (أهل الجنة) فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الألم (أو) أنها تكون (في جنة تخصها) تنال نعيمها (على حسب مذايقهم) المختلفة (في ذلك قلنا) في الجواب (ذلك) الذى ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجب العتل) ولا شيئا منه (فان جوزه ولم يرد به سمع) يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستندا للجزم فقال (وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء) أى التى لا قرن لها (من الشاة القرناء) أى ذات القرن اذا نظمتها في الدنيا (ان ثبت وهو) أى ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أى على القرناء



(من الالم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً أو يقتص) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (فان ذلك) أي فنقول في الجواب ان ذلك بتقدير ثبوت امر جائز (لا يمنع العقل عندنا لكن لانوجبه) أي لانقول بوجوب وقوعه (منه تعالى) كما تقول المعتزلة (وان لم يثبت) فسيم لقوله ان ثبت أي وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كفيئاً امره) فلم نحتاج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوتيه مع أنه وارد في مسند أحمد باسناد رواه رواة الصحيح كما قال المنذرى ولفظه يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ اتؤدون الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاء للجماء من الشاء القرناء والجماء يجيم فلام خاء مهملة هي التي لاقرن لها قلنا وروى الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرج عنه كونه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعبر في العقائد اذا تقرر ذلك فتقول المصنف ان ثبت له يعني به الثبوت المعبر في العقائد أما ان أراد به الثبوت الاعم من الظني والطبعي فلا وجه للترديد (واعلم أن الحنفية لما استحوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أي الحنفية (التعذيب الحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) حال كونه (مخالفاً) بذلك (لهوى نفسه في رضامولاه) أي لاجل رضادوبسيه (أمنع) أفعل تفضيل هو خبرية تتعلق به الجار والمجرور السابق أعني قوله لتعذيب والمبتدأ قوله هم أي فالحنفية أشد منه بالتعذيب الحسن المذكور أي انه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظلماً لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لايسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل (بمعنى أنه يتعالى عن ذلك) لانه غير لائق بحكمته (فهو من باب التزهيات اذ التسوية بين المسمى عو الحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع

الامور مواضعها على ما ينبغي لها (وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال أم حسب  
 الذين اجترحوا السيئات) أي اكنس بوجها (أن نجعل لهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات  
 سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله) تعالى أي جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا  
 في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما (سيما) أي قبيحا ومحل الكلام  
 في اعراب الآية على فرائى الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين  
 كتب التفسير وسيأتى في الاصل الاول من الركن الرابع مع كلام في هذا المعنى (هذا)  
 الذي ذكره المصنف كلام (في التجويز) أي تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه)  
 تعالى عقلا (وعدمه) أي عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أي وقوع ذلك منه  
 تعالى (فقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الاشاعة لا وعد بخلافه) فانه تعالى وعد  
 في كنهه المنزلة وعلى السنة رساله باثابة الطائع (وعند الخفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك)  
 الوعد (ولقبح خلافه) أي خلاف الموعد به من الاثابة (وقد تقدم أن محل الاتفاق)  
 في الحسن والقبح العقليين (ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى  
 صفة الكمال وكثيرا ما يذهل أكابرا الاشاعة عن محل النزاع في مسئلتى التبيين والتفصيل  
 العقليين اكثر مما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب) لذلك  
 (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص  
 (حتى تحير كثير منهم) أي من أكابر الاشاعة (في الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى  
 (لانه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنفي الكلام النفسى القديم) الاشاعة  
 القائلين باثباته (الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات) قالوا قد أخبر الله تعالى  
 بلفظ الماضى فحوانا أنزلناه أنا أرسلنا ولا شك أنه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان  
 كلامه قديما كان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضى ولا يتصور ما هو ماض بالقياس  
 الى الازل فالكذب مفعول لا ألزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام

(وهو) أى الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لانه نقص) وقد أجاب الاشاعرة عنه بأنه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله حتى تحير كثير منهم أى فأدى تحير الكثير من أكابر الاشاعرة الى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (الاعلى رأى المعـ تنزه القائلين بالقبح العقلى و) حتى (قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه و) حتى (قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقليا كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص العقلى والقبح العقلى بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اهـ (وكل هذا منهم) أى من القائلين المذكورين (للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم) أى من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين فى شرح المقاصد (بعد ما حكى كلامهم هذا) الذى أوردناه عنهم الى آخر كلام المواقف (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح) العقائمين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لا فى محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لا فى صفات البارى سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعرية وغيرهم فى أن كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزّه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لانسلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار اسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا اخفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الابه لا يصح فرضه

في حق ذي القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه وقد تم كونه وصفه نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل (ثم قال صاحب العمدة من الحنفية) وهو العلامة أبو البركات النسفي (تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز علة لا عندهم) يعني الاشاعرة قالوا (الا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع (وعندنا) معشر الحنفية (لا يجوز اه) كلام العمدة مع إيضاحه وقوله لا يجوز أي علة قال شيخنا المصنف (والا قول) يعني قول الاشعرية (أحب الى لا الثاني) يعني قول الحنفية فليس أحب الى مطلقا ولكن (اذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز) أي لانه يجوز علة لا (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذي أصر عليه) الى أن مات (أبدا كالكافر) على ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذا لامانع من ذلك عقلا (لولا

قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز علة عندهم الا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز) قلت صاحب العمدة هو الامام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي وهذا قول أوائلنا رجعهم الله تعالى (قوله والا اول) أي القول بتخليد المؤمنين في النار عقلا (أحب الى) قلت هذا أبغض الى الماسيأتى (لا ثاني) وهو القول بجواز تخليد الكافرين في الجنة لقوله ولان الثاني من باب العفو (اذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذي أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه) قلت لم تخص الاشاعرة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون في الفسق فاذا اعتمد العقل في جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه الى التسوية في الجزاء مع التفاوت في السبب ويلزم على هذا ضياع ايمان الموحدين وليس من الحكمة والله تعالى أعلم (١) قال أبو المعين إن الله تعالى الى صاحب الكبيرة في الوقت الذي جفاه

(١) قال أبو المعين الخ هكذا في النسخة التي بيدنا ولا تخلو هذه العبارة من سقط وتحريف فارجع الى الاصول الصحيحة كتبه مصححه

النصوص الواردة بفضله) تعالى (بخلافه) اذ لا مانع من ذلك عقلا (ولان الثاني) وهو تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لمكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز في نظر العقل) لا منع منه عنده (الا أن صاحب العمد لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا) وفاقا للمعتزلة و (خلافا للاشعري) في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل (كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب) أي مذهب صاحب العمد لان عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين في الجنة عتلا (ونحن لانقول بامتناعه) أي امتناع العفو عن الكفر (عتلا بل) نقول بامتناعه (سمعا) كالاشعري (وظنهم) أي الحنفية (أنه) أي العفو عن الكفر (مناف للحكمة لعدم المناسبة) أي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر (غلط) منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالإتات الفاطعة

في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين وأنبأته ورسله عليهم الصلاة والسلام أم أجل في صدره من أن يحمل نفسه بالاسم تحقيقا سعدته من سعيهم أو الركون إلى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز في الحكمة أن يضيع هذا الاحسان بجفوة يعام أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزأ مما لا تحصى من فضله واحسانه والله تعالى الموفق (قوله ولان الثاني من باب العفو) قلت لان لم انما هو من باب العطاء والانعام (قوله وهو) أي العفو (جائز في نظر العقل) قلت هذا العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في الفعل (قوله الا أن صاحب العمد لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلا خلاف) للاشعري كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب) قلت صاحب العمد ناقل أقوال سلفه لا مختار وليس ما ذكره بل لازم هذا المذهب انما يلزمه تعذيبه لا تأييد تعذيبه (قوله ونحن لانقول بامتناع عقلا بل سمعا) قلت ليس عقلا يجوز على الله تعالى تبديل القول (قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت أذكر

وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة (قولهـم) أى صاحب العمدة ومن  
ما حضرنى من كلامهـم لم يظهر هل الامر كما زعم أم لا فاقول قال فى الكناية قال أصحابنا  
رحمهم الله لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلفهم فى الجنة ولا أن  
يخلف المؤمنين فى النار لان الحكمة تقتضى التفرقة بين المسمى بالحسن وما يكون على  
خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه يستحيل من الله تعالى **ك**الظلم والكذب فلا  
يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية  
بين المسلم والجريم بقوله تعالى أنفع جعل المسكين للمجرمين مالكم كيف تحكمون وكذلك  
قال أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات  
سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ثم لا تفرقة بين هؤلاء فى الدنيا فلا بد من التفرقة  
فى الآخرة ولان تخليد المؤمنين فى النار وتخليد الكافرين فى الجنة يكون ظلماً وأنه يستحيل  
من الله تعالى على ما بين ودلالة أنه ظلم فان الظلم وضع الشئ فى غير محله والاساءة فى حق  
الحسن والاكرام والانععام فى حق المسمى بالمعان وضع الشئ فى غير موضعه فيكون  
ظلماً مستحيلاً من الله تعالى ومثل هذا يعتد سفهاً فى الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك الى الله  
تعالى عتلاً وقوله تصرف فى ملكه قلنا التصرف فى الملك انما يجوز من الحكيم اذا كان  
على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه  
لا يجوز والفرق لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب فى جواز العفو والمغفرة أن  
الكفر نهاية فى الجنابة اذ لا حناية فوقه وأنه مما لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فى العقل  
فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة فى الشرع ولان الكافر يعتد الكفر حسناً  
وصواباً ولا يطالب له عفواً ومغفرة بل يطلب على ذلك أجر أو ثواب فلم يكن العفو عنه حكماً  
ولان سائر الذنوب نتيجة مع مع الايمان الذى هو أفضل الحسنات فلو وجب الخلود فى  
النار لاعتل جزاء ما هو أفضل الحسنات وأنه خلاف قضية الحكمة فأما الكفر فلا

واقفه (تعذيبهم) اى الكفار (واقع) لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية  
ومن وافقكم (فيكون) وقوعه (على وجه الحكمة) كما عوشأن أفعال العزيز الحكيم  
سبحانه (فعدمه) أى التعذيب بأن يعنى عنهم (على خلافها) أى على خلاف الحكمة  
الذى يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (قلنا) بعد المنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح  
العقليين (هذا) الجزم منكم بلزوم كون العقوبة على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور)  
منكم (عن فهم مناسبة الشئ) الواحد (للضدين وهو) أى مناسبة الشئ الواحد  
للضدين (بأن في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفربه)  
تشفي الما عنده من الحق عليه (وعفوه عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقير الشأن  
وقد قد منأته يستحيل عليه تعالى الانصاف بحقيقة الحق أيضا لمتشفي بالعقاب)

يجتمع مع الايمان ولا يتحقق معه حسنة لان شرط الحسنات هو الايمان ولان الكفر  
اعتقاد لا بد فان من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبدا فيوجب جزاء  
الابد بخلاف سائر الذنوب فانها موقته من جهة التوبة في زعمه واعتقاده حاصلة بواسطة  
غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فلا جرم أن تكون عقوبتها موقته  
على قدر الجناية وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة بجهانه  
وان لم يصرح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فان الكافر لما  
اعتقده حسنا وصوابا لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو  
عنه حكمة اه والله تعالى أعلم (قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه  
على خلافها قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشئ للضدين وهو ثابت في الشاهد  
حيث يثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفربه وعفوه عنه اظهارا لعدم التفاته  
اليه تحقير الشأن وقد منأته يستحيل عليه تعالى الانصاف بالحق لمتشفي بالعقاب) قلت  
ليس في العقل كلمة هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى المنزل فانما ثبت المناسبة ما لم يلزم

فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى (ثم قال) أي صاحب العدة  
 (لا يوصف) الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت  
 القدرة) أي لا يصلح متعلقها (وعند المعتزلة يقدر) تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل  
 اه) كلام صاحب العدة (و) كانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ (لا شك في أن  
 سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة وأما نبوتها) أي  
 القدرة على ما ذكر (ثم الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فمذهب) أي فهو بمذهب  
 (الاشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى ان هذا الاليق أدخل في التنزيه  
 أيضا اذ (لا شك) في (أن الامتناع عنها) أي عن المذكورات من الظلم والسفه  
 والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيسبر) بالبناء  
 للفعل أي يخبر (العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة  
 عليه) أي على ما ذكر من الامور الثلاثة (مع الامتناع) أي امتناعه تعالى (عنه مختارا)

عليها لازم باطل كما لو كان العدو اذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في مملكته وتسلبت على  
 أولياء الملك بالاذى وفيما نحن فيه كذلك فانه اذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة  
 خالدا فيها مساويا للمؤمنين فلا توجد التفرقة التي هي مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا  
 الدليل كان لنا ما يدفع ما نقلناه فالحق ما قلنا والله أعلم (قوله ثم قال) يعني صاحب العدة  
 (ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة  
 وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اه) ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة  
 وأما نبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فمذهب الاشاعرة أليق) قلت نقله عن المعتزلة أكبر  
 المتكلمين كأبي المعين وغيره (قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر  
 العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه  
 مختارا



لذلك الامتناع (أو الامتناع) أى امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول  
 بادخل القوانين في التنزيه) وهو القول الالهي بذهب الاشاعة (هذا الذي ذكرنا)  
 من الكلام في هذا المحل (يرجع الى أمر الآخر أما في الدنيا) أى أما ما نذكره بالنسبة  
 الى أمر الدنيا (فلا نزاع) بين المعتزلة وغيرهم (في وقوع الابلام) فيها كما هو مشاهد (بل  
 النزاع في ايجاب العوض باعتبارها والحنفية لا يوجبونه) على الله سبحانه وفاقا للاشاعة  
 و (خلاف المعتزلة) القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا (و) الحنفية كالاشاعة  
 (يعتقدون فيه) أى في وقوع الابلام في الدنيا (حكمة الله سبحانه فـ قد تدرئ) تلك  
 الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات) الواردين في الكتاب والسنة  
 (وقد تظن) الحكمة فيه (كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية) أى لا يليق  
 الاتصاف بها القبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها  
 تقتضى التعبدى بايذاء أبناء النوع فيصعب على المتعبدى الالم الحسى في بدنه والمعنوى

أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بادخل القوانين في التنزيه) قلت من يجوز منه  
 وقوع تلك الامور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن البارى لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز  
 وصفه بالقدرة عليه لان ما جاز أن يكون مقدره جاز أن يكون موصوفه فإيه لان  
 تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز  
 أن يوصف الله تعالى به وفيه تجوز كون الله تعالى ظالما وانه محال وهذا بسط قول  
 بعضهم لا يجوز وصفه لان جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه أى جواز  
 كونه موصوفاً بالفعل لكن اللازم منتف لأن تجوز كون الله تعالى ظالما كفوولان  
 الظلم لو كان جائزا منه لكان إمام مع بقاء صفة العدل وهو محال لان فيه جمع بين الضدين  
 وهما العدل والظلم وإمام مع زوالها وهو أيضا محال لان صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة  
 وما يكون أزليا واجبا يستحيل عدمه (قوله ويعتقدون فيه) أى في الابلام

بقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه  
 من آثارها (فيتحرق بوصف العبودية) أي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (لعز  
 الربوبية) كما ينبغى على ذلك قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض) أي  
 لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا أولبغى بعضهم على بعض استيلاء واستتلا ولا والبنى كافي  
 الصماح التعدي والاستطالة وفي المحكم أنه العلو والظلم (الى قوله انه بعباده خبير بصير)  
 يعلم خفايا أمرهم وجلال احوالهم فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان  
 هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف اليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه  
 قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد  
 فهل في إدخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله (والله تعالى وان كان قادرا على رفع  
 تلك المبعديات) عن حضرة القدس (والذائل النفسية) من الكبر والبطر ونحوهما من  
 الامور التي تنشأ عنها تلك المبعديات (دون كلفة) أي مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله  
 (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي) من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك  
 المبعديات وأسبابها (و) اقتضت (ولو) العبد تلك (المشقات) بأن يتحملها أو ولو  
 المشقات على العبد ليتحملها (في رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعي  
 وتحمل المشقات في رضا المالك (ما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان)  
 من العبد (فيما ينبغي للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) ولله در القائل  
 وأهنتني فأهنت نفسي جاهدا \* ما من يهون عليك ممن أكرم  
 (ولهذا فضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبد في رضا مولاه فصبر على  
 الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب) سبحانه بأن لم  
 (قوله ولهذا) أي السعي وولوج المشقات في رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغي  
 للعبد مع سيده (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس)

عمل نفسه الى شئ منها (وعن هذا) الاصل (ذهبنا) معشر الاشعرية والحنفية (الى أن  
 الاتقياء) جمع تقي بالناء والقاف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة  
 خواصهم) أى خواص البشر (كالانبياء) رسلا كانوا وغيرهم (أفضل من خواصهم)  
 أى خواص الملائكة بكبريل وميكائيل (وعوامهم) أى عوام البشر (كالصالحاء  
 أفضل من عوامهم وبناته) أى بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد روى

(قوله وعن هذا) أى تفضيل من قام بالسعى وولوج المشقات فى رضا الملائكة (ذهبنا  
 الى أن الاتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالانبياء أفضل  
 من خواصهم) أى من خواص الملائكة يعنى الرسل (وعوامهم كالصالحاء أفضل من  
 عوامهم) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه  
 الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أربابك هذا  
 الذى كرمت على وأناخير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر  
 للادنى بالسجود للاعلى دون العكس وأيضا أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من  
 قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية أن القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة  
 وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وأيضا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم  
 ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك  
 بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ففى معمولابه فيما عدا ذلك  
 وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلاني الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بأن الانبياء  
 مع كونهم أفضل البشر بتهلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى  
 وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب  
 أن التعليم من الله والملائكة انما هم المتلقون قالوا اطرد فى الكتاب والسنة تقديم  
 ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقديمهم فى الشرف والرتبة والجواب أن ذلك

أنهن) يعنى بنات آدم (يتن علمين) أى يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة فى طاعة الرب سبحانه (فيتلن صمناولن تصمن الخبر) بالنصب أى اذ كر الخبر الذى ورد فيه ذلك الخ ولم أقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود كحديث أبى هريرة عند أبى يعلى والبيهقى قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو فى طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى أن قال فأقول يا رب وعدتنى الشفاعة فشفعنى فى أهل الجنة الحديث وفيه فمدخل رجل منهم على تنويره وسبعين زوجة مما ينشئ الله فى الجنة وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادتهم فى الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبرانى فى الاوسط والكبير وفيه قالت يا رسول الله أنى الدنيا أفضل أم الحور العين قال نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة قالت يا رسول الله وبهم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن

لنقدمهم فى الوجود أولان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى اذ القياس فى مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا يقال بانفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغى أن يكون ابنا لانه مجرد لأب له وقال تعالى يبرئ الإكهم والبرص ويحيى الموتى باذن الله بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لأب لهم ولا أم ويقدر أن باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الإكهم والبرص وأحياء الموتى وارتقى والعلوانا هو فى أمر التجرد واطهار الآثار القوية لافى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة

وعبادتهن لله عز وجل ووجهة قوله (ويكون أيضا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة  
ولذا غير فيه الأسلوب أى ويكون الأيلام فى الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أى لا حد  
المتغيرين بالآخر (ان كان) المبتلى به (مكافأ فيترتب فى جنة - أحكام كظلم انسان)  
انسانا آخر (مثله أو) ظلم انسان (بهيمة قال مشايخ الحنفية خصوصاً الهيمه أشد من  
خصوصية المسلم يوم القيامة كخصوصية الذمى) فانما أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة  
ويشهد له - ذا حديث أبى داود من ظلم معاهدا أو أمانة أو كلفه فوق طاقته أو أخذ  
منه شيئا بغير طيب نفس فانما حججه يوم القيامة ومن كان أبلغ الخلق صلى الله عليه وسلم  
حججه خصوصته أشد - وورد الوعيد الشديد فى الهيمه فى صحيح البخارى وغيره دخلت  
امرأة النار فى هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الارض وخشاش الارض  
بنسب لئلا ينجسها وبشنيين معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله  
(وقد لا تدرك) قسم لقوله فيما سبق - فقد تدرك أى وقد لا تدرك الحكمة فى الأيلام  
(كفى) ايلام (الهمائم ونحوها) من الاطفال الذين لا يتميز لهم بالامراض ونحوها  
(فيحكم بحسنه قطعاً) اذ لا قبح بالنسبة اليه وفاقا (ويعتقد فيه) أى فى ذلك الأيلام  
(قطعاً) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (اقصرونا) أى قصرت عقولنا (عن دركها فيجب  
التسليم له) تعالى فيما ينعله (و) يجب (اعتماد الحقيقة فى فعله) أى انه حق مستحق له  
سبحانه اذ هو تصرف فيما يملك (و) يجب (ترك الاعتراض) لقصور العقول عن إدراك  
الحكم الالهية (له الحكم) كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون (و) له (الامر) كما قال  
تعالى أله الخلق والامر لا شريك له فى ايجاد شئ من المخلوقات ولا فى إمداده بالبقاء ولا فى  
إعدامه بالقضاء ولا فى استحقاق امتثال أمره ونهييه سبحانه (لا يسئل عما يفعل بحكم  
ربوبيته) أى ملكه لكل شئ الملك الحقيقى (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شئ أزلا وأبداً  
(قوله وتكون) أى الحكمة

(وحكمته الباهرة التي قد بقصر عن دركها عقول الكمال) من عباد جميع كامل كما قال تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم) أي العباد (يسألون بحكم العبودية والمملوكية) لاقتضائهم أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال (واعلم أن قولنا له سبحانه وتعالى (في كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر (ليس هو) أي الحكمة (بمعنى الغرض) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ويصح أن يكون الضمير لقولنا أي ليس قولنا إن له حكمة بمعنى أن له غرضاً هذا (ان فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعمل بالأغراض) بهذا التفسير للغرض (لأنه) أي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض لان حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (ينافي كمال الغنى عن كل شيء) وقد قال تعالى (وان الله لغني عن العالمين) وقال تعالى والله الغني وأنتم الفقراء (وان فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى غيره) تعالى بأن يدرج رجوعها إلى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع إلى العباد تفضلاً منه (فقد تنبأ أيضاً ارادته من الفعل) نظر إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لأنه يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) إرادته من الفعل نظراً إلى أنه متفعة مترتبة على الفعل لألة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أي من الغرض لأنها إذا نقيت إرادتها من الفعل سميت غرضاً وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضاً (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه) في أبواب القياس واعلم أن تعليمها بهاء عند فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها (قوله أعم منه) أي من الغرض (قوله وأما أحكامه) يعني التي هي الوجوب والحرمات الخ

معروفة للأحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائدها وغايات تنتهي اليها  
متعلقاتهم من أفعال المكافئين لاي معنى أنها عمل غائية تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق  
وقد علمت مما مر أن الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام  
مندرجة في الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا ﴿ (الاصل التاسع) يعني في  
ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتى تعريف النبي والكلام  
فيه في آخر هذا الاصل (لا يستحيل بعثة الانبياء) بل هي عندنا معشراً هل الحق أمر  
ممكن واقع قطعاً إلا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سيأتى عنهم  
وعن صاحب العدة (خلاف البراهمة) طائفة من الهندي عبدون صنمياً يسمونه برهم  
وقيل هم أصحاب برهام من حكماء الهند (قالوا لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة  
عنهم) أى سعة وغنية من نذحت الشئ وسعته (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها)  
أى البعثة (قسماً القول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) في شرح المتناصد  
(المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج)  
اليها (كالبراهمة وهو) أى ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الامام الحجة) أبى حامد وهو  
الذى قدمه المصنف (و) لقول (كثير من رأيت) كلامه كامام الحرميين والآمدى  
والنسفي في العدة والصابوني في البداية وغيرهم إلا أن كلام الآمدى في غاية المرام يقتضى

(الاصل التاسع لا يستحيل بعثة الانبياء خلاف البراهمة) الانبياء جمع نبي والنبي فاعيل  
معنى فاعل للبالغة من النبأ أى الخبر لانه أنبأ عن الله أى أخبر ويجوز فيه تخفيف  
الهمزة وتحقيقه يقال نبأوا نبأوا نبأاً وقيل ان النبي مشتق من النبأوة وهى الشئ  
المرتفع وقيل فاعيل بمعنى مفعول لان الله تعالى نبأه بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبي  
بالهمز الطريق فسموا بذلك لانهم الطريق الى الله تعالى ومنهم من لم يمزوه وهى لغة  
قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله

أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول  
 بامتناع البعثة قال الآن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لاغير ومنهم من لم  
 يعترف بغير إبراهيم اه وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال (وكأنه لما  
 كان حاصل دليلهم) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفي الفائدة) في  
 البعثة بزعمهم الباطل قالوا (لأن ما جاء به) الرسول (إمام موافق لمقتضى العقل)  
 بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة اليه) إذا العقل مغن عنه (أو مخالف)  
 لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) لا بالعقل اذهو حجة الله على خلقه  
 (ظن عدم الاستحالة) جواب لما أي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر  
 فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة  
 لا باستحالتها (لكن بعد أن يخفى عليه) أي على هذا المحقق (أن نفهم الفائدة في أفعال  
 الله تعالى بوجوب القول بالاستحالة عندهؤلاء وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقييده  
 (لاستحالة العبث) في أفعاله تعالى (وهو ما لفائدة فيه والجواب) عن استدلالهم من  
 وجوه الاول (أن العقل لا يهتدى الى الأفعال المنجية في الآخرة) ليأتى بها (كلاهما يهتدى)  
 أي العقل (الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (الاباطيب)  
 العارف بهم المميزها ويوقف عليها (فالحاجة اليه) أي الى الرسول (كالخاجة اليه) أي  
 الى الطبيب إذا الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها اللههم فيما قصرت عنه  
 عقولهم وقوله (ولأن) عطف باعتبار انهم إذا المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها  
 تعالى الى قوم وأنزل عليه كتاباً ولم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين  
 الرسول الذي كان قبله والنبي من لم ينزل عليه كتاباً ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن  
 يدعو الناس الى دين الرسول الذي كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليه  
 الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى الى الناس والنبي من لم ينزل عليه جبريل



أبد اسرمد الا في الدنيا ولا في الآخرة لان العقل لا يهتدى الخ ولان (العقل) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب ولوقال وأن لما احتاج الى التأويل اذا المراد الوجه الثاني أن العقل (لا يستقل بالكل) أي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلا لا ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه (ويتردد في البعض فما استقل) العقل (به) أي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ماجاء به النبي (وأكدته) فكان بذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية الزاما بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أي عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني و (كقبح الصوم في يوم كذا) كأول شوال وعاشري الحجة (وحسنه في يوم كذا) كأخر رمضان (بينه) النبي اذا العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل دون ربحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الايمان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة (وان غلب ظن حسنه) فكان قبحه متوهما (قطاع) ماجاء به النبي (من اجمة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولان) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون (فالنفويض اليها) أي العقول (يؤدى الى فساد اتقان) أي القتال (و) فساد (الخراب) للتنازع المؤدى اليهما (وانتهى) عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه (الخبرة به النبي)

عليه الصلاة والسلام بل سمع صوتا أو رأى في المنام انك نبى فبلغ رسالة الله تعالى الى الناس فالخاصل أن الرسول أخص من النبي لان كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا والبعثة الارسال والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ووافقهم على ذلك الخلفاء واختافوا في علة ذلك فعند الخلفاء لتضمنها السفه لان الامر بما لا نفع فيه لا امر سفه وتحريم ما لا ضرر فيه على المحترم بخلاف وعند البراهمة ما ذكره

أى نهي الاله الذي يخبر به عنه النبي (يحمس هذه المادة) أى مادة الفساد الذي يؤدي  
اليه التنازع (وما قيل) من قبل المنكرين للنسبة (انه) أى البعث (يتوقف على علم  
المبعوث) أى النبي (بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل) له (اليه) اذ لعله من القاء  
الجن فانكم معشر الملمين على القول بوجود الجن وعلى جواز قائمهم الكلام الى النبي  
(فمنوع) خبر ما قيل وقد ذكر سند المانع لوجهين الاول بقوله (اذ قد ينصب) الباعث  
تعالى له) أى للمبعوث (دليلا) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات  
ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيد هذا العلم والثاني بقوله (أو يخلق) بالبناء  
للفعل (له) أى للمبعوث (علم ضروري) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى (١) \* واعلم أن  
الفلاسفة يشتمون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخبر جوابه عن  
كفرهم فانهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدى الى صلاح النوع  
الانسانى على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية  
لكنها عند مدعهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق فانهم يرون أنها مكتسبة وينكرون  
صدور البعثة عن البارئ تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون  
كونها نزول الملك من السماء بالوحي لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الافلاك  
عندهم وينكرون كثرة الماعلم بالضرورة مجيء الانبياء به ككثرة الاجساد والجنّة والنار

المصنف وذهب قوم الى أنها ممكنة في نفسها والامتناع جاء من ناحية أخرى واختلفوا  
فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبهتهم وأجوبتها في مطولنا

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة الى قوله فانهم يرون هكذا في نسخة وفي أخرى بدل هذه  
العبارة ما نصه وقد تعرض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا الفريقيين  
متقاربان من جهة التعبير بالوجوب والازوم متباعدان من جهة المبنى لان طريقه  
الفلاسفة أن النبوة الخ كتبه مصححه

وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله (وقد قالت المعتزلة  
 بوجوب البعثة) على الله تعالى (الماعرف من أصلهم) الفاسد (في وجوب الاصل) عليه  
 تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي في المواقف أن  
 بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من أمة  
 أنهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم أنهم لا يؤمنون لم  
 يجب ولكن يحسن قطعاً عذارهم وهو أيضا مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين  
 والتفبيح عقلاً (وقول جمع من متكلمي الحنفية مما رواه النهران ارسالهم) أي  
 الانبياء (من مقتضيات حكمة الباري) أي من الامور التي اقتضتها حكمته (جل ذكره  
 فيستحيل أن لا يكون) أي أن لا يوجد الارسال هذا المقول (عند تفهم معنى وجوب  
 الاصل مما قدمناه) في الاصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أي مقول قول الجمع  
 المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل فقول مبتدأ  
 والنظر وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفاعل والخبر قوله معناه وما قدمه  
 في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ  
 (قوله وقول جمع من متكلمي الحنفية الخ) اختلف متكلمو أهل الاسلام في أن الرسالة  
 من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي أهل الحديث  
 سوى أبي العباس القلانسي الى أنها من الممكنات (قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما  
 عرف من أصلهم في وجوب الاصل) وقول جمع من متكلمي الحنفية مما رواه النهران  
 ارسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى  
 وجوب الاصل مما قدمناه هو معناه) قلت قال في التبصرة وغيرها ذهب طائفة من  
 أصحابنا الى أنها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد  
 أو بإيجابه على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما اذا علم الله بوجود المعلوم على معنى

(وقوله في عمدة النسفي) أي قول أبي البركات النسفي في عمدة (في البعثة) انها (في حيز  
الامكان بل في حيز الوجوب تصرح به) أي بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين  
ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أي  
صاحب العمدة (أراد به) أي بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حمله على ارادة وجوب  
الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه (اذا الحق أن  
ارسالهم لطف من الله) تعالى (ورجة) من بها (على عباده ومحض فضل وجود)  
والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفيقه مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى  
وتأكيد كيد اذ اللطف هنا يصل البر على وجه الرفق دون العنف والرجة ارادة اتصال  
البر أو اتصاله بالجو ودافاة ما ينبغي لالعوض والكمال في كل منها ليس الاله (لا اله  
الا هو أرحم الراحمين) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الانبياء الالهية بدءا الى  
ما ينبغي في الآخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك  
وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفي  
تفاصيل محاسن ارسالهم) أي الانبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا  
التأليف اللطيف الحليم (وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها) أي تلك الفوائد فيغني عن  
ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فنباين منافع الاغذية والادوية  
أنه عالم بأنه سيوجب وجوبه أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بايجاب أحد  
أو بايجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الاصلح (قوله وقوله في عمدة النسفي  
في البعثة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت  
هو ما قدمته والله تعالى أعلم وقال في الكفاية بعد ما ذكر ما ذكر المصنف من أن العقل  
لا يهتدي الخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن اطلاق الواجب في باب الرسالة الا لا يتوهم  
المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الاصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم

ومضارها التي لا تنفيها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم  
الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب  
استعداداتها المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة  
بصلاح الاشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن  
(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب من ثبت  
شرعا تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به اجمالا (ولا ينبغي  
في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد) اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي (لان) الحديث  
(الوارد في ذلك) أي في عددهم (خبر واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فان وجدت فيه  
الشروط) المعتبرة للحكم بحكمته (وجب ظن مقتضاه مع تجوير تقيضه) بدله (والا) أي وان  
لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (فيؤدي) أي فيؤدي حصرهم  
في العدد الذي لا قطع به (الى أن يعتبر فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم في نفس  
الامر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم في نفس  
الامر أزيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر رضي الله عنه  
وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم ولفظ

(قوله ولا ينبغي في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لان الوارد في ذلك خبر واحد  
ان صح وجب ظن مقتضاه مع تجوير تقيضه) قلت الخبر الذي أشار اليه هو ما رواه اسحق  
ابن راهويه وابن أبي شيبة ومحمد بن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين ألفا وكان  
الرسول خمسة عشر وثمانمائة رجل منهم أولهم آدم ولا يعلى سنده فيه كلام من حديث  
انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعث الله ثمانية آلاف نبي الى بني  
اسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف الى سائر الناس وفي رواية كان من خلا من

رواية أحمد رضي الله عنه في مسنده قلت يانبي الله كم عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جاعفيرا رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ وأربعة وعشرون ألفا وهي مصرحة بما أتهم في رواية أحمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جاعفيرا ورواه أيضا الطبراني في الاوسط والبرار باسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامة هو أبو ذر (تممة) للكلام في الاصل التاسع (شرط النبوة المذكورة) لان الانوثة وصف نقص (وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد أزيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد أوتيت سؤالك يا موسى (و) أكملهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطف على المذكورة أي وشرط النبوة السلامة (من دفاعة الآباء) من (غزاة المهات) أي الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (الفسوة) لان فسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان أبعد الناس من الله القلب القاسي (و) السلامة من (العيوب المنفرة)

منهم ( كالبرص والجذام ) من ( قلة المروءة كالاكل على الطريق ) من ( دناءة  
الصناعة كالجمامة ) لان النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق  
بالمخلوق فيعتبرها انتفاء ما ينافي ذلك ( وشرطها أيضا ) ( العصمة من الكفر ) قبل  
النبوة وبعدها بالاجماع ( وأما ) العصمة ( من غيره مما سئذ كره ) من المعاصي  
( فمن ) أى فهو من ( موجبات النبوة ) بفتح الجيم أى الامور التى يقتضيها منصب النبوة  
( متأخر عنها ) كما هو شأن الموجب فلا يتأتى اشتراطه فيها وهـ اذا ما عليه الجمهوراً ما على  
القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمنع الاشتراط  
( وقولهم ) فى الشروط ( أكل أهل زمانه ان حمل على ظاهره ) من العموم لجميع أهل الزمان  
( استلزم ) لذلك ( عدم جواز ) ارسال ( نبين فى عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى  
وهرون ) والتمثيل بموسى وهرون أظهر لثبوت ارساله ما معانص الكتاب فى آيات  
متعددة كقوله اذهبوا الى فرعون انه طغى فاذهبوا بآياتنا فقولانا رسولا ربك ونحوها  
( فيجب ) فى تأويل اشتراطه ( أن المراد ) كونه أكل أهل زمانه ( بمن ليس نبيا ) وحاصله  
تخصيص العموم ( والعصمة ) المشترطة معناها ( تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخالف ) أى  
لمن وصف بها ( قدرة المعصية ) وقد لخص المصنف فى التحريم هذا التعريف وذكر معه  
تعريفا آخر فقال وهى أى العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أى بل  
يبقى معه الاختيار والتعريف الثانى بلا ثم قول الامام أبى منصور الماترىدى العصمة  
لاتزيل المحنة أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعنى قول

اخوانى من الانبياء ثمانية آلاف نبى ثم كان عيسى ثم كنت ( قوله والعصمة الخ ) اتفق  
جمهور المسلمين على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي  
وبعدده ولا يجوز الكفر عليهم فى حال صغرهم تبعاً للوالدين لانهم مؤمنون بالله عارفون به  
حقيقة فلا يجزى عليهم حكم الكفرة تبعاً والفضلية من الخوارج جوزوا المكفر عليهم

أبى منصور أنهم لا تجبره على الطاعة ولا تجزئه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى  
يحمله على فعل الخير ويترجمه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للإبلاء اه  
(وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلاً) لكن لم  
يقع أصلاً (قال) يعنى القاضي (وأما الوقوع فالذى صح عنه أهل الأخبار والتواريخ  
أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً طوما وانما يبعث من كان  
تقيماً كما أمينا مشهوراً بالنسب حسن التربية والمرجع في ذلك) كله عندنا (قضية السمع)  
أى ما تقتضيه الأدلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو  
(التجوير والتوبة) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجوز  
وقوعه منهم ينال ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوحيدهم وعدم  
اتصافهم بما يفرقهم وأى منفرأشدهم من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره  
فلهذا قد أجاب القاضي عن ذلك بقوله (ثم اظهار المعجزة) أى بعد وقوعه والتوبة عنه  
(يدل على صدقهم) (و) على (طهارة سريرتهم) أى نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي  
(فيجب) لذلك (توحيدهم ويندفع النفور عنهم) ولقد كان الامسالك فى هذا المختصر  
عن هذا التجوير أولى (وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى) اشتراط (الذكورة

لانهم جوزوا عليهم المعاصي وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على  
المتأمل وقوم جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على الاصرار على الايمان  
بل أو جواز ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس فى التهلكة والقائوها  
فيه سagram لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أجيب بأنه لو جاز اظهار الكفر  
عند الخوف من القتل لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق فى ذلك الوقت  
يكونون منكربين مردين هـ لانه وجوز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدى الى  
اخفاء الدين بالكيفية وذلك باطل (قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى الذكورة



حتى حكموا بنبوّة مريم عليها السلام وفي كلامهم) أى كلام المخالفين فى اشتراط  
الذكورة (ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها) فالنبي على هذا  
انسان أوحى اليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة اليه أم لا فان أمر بذلك فهو نبي رسول  
والا فهو نبي غير رسول (وعلى هذا لا يبعد) ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن  
هو نبي غير رسول (لان اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان  
والتردد الى المجامع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوه هم الى الايمان  
بما جاء به والعمل بقتضاه (و) النسوة (مبني حالهن على التستر والقرار) لا التردد والاشتهار

حتى حكموا بنبوّة مريم عليها السلام) قال الامام جلال الدين جارا لله اتفق أهل السنة  
والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافا للاشعرى واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال  
العقل وكمال الدين وهما معدومان فى النساء لقوله عليه الصلاة والسلام هن ناقصات  
عقل ودين وبقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم وبقول على رضى الله تعالى  
عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تستحق الخلافة  
وقال الصابونى الصحيح ما ذهبنا اليه لان النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة واطهار  
المعجزة ولزوم الاقتداء والا نوثته توجب الستور بينهما تناف ولان النساء لا يصلحن للإمامة  
والسلطنة والقضاء واقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة  
فلائن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الاشعرى بقوله تعالى واذ كرفى الكتاب  
مريم لانه تعالى ذكرها فى عداد الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل اليها جبريل  
عليه السلام قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى انما أنا رسول ربك والجواب أن  
هذا لا يستلزم المطلوب قطعاً والله تعالى أعلم (قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبي والرسول  
بالدعوة لا تبعد نبوة مريم

(وأما على ما ذكره المحققون) في معنى النبي والرسول (من أن النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق) بينهم ما بل هما بمعنى (وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) أنزل عليه أو أمر بالعمل به (أو) له (نسخ لبعض شريعة مقدمة) على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكي الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتهم اتسكا بقوله تعالى فأرسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك اليتين ويحجب عنه بأنه ليس وحيابشرع اذ دلالة عليه في الآيات المذكورة وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهم ما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة مقدمة على بعثته وكونه ما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للحققين وهو يمتضى اتحاد عدد الانبياء والرسول ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعا وأما أصله لغة فلفظه بالهـ مزو به قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعمل بمعنى اسم الفاعل أي منبئ عن الله أو بمعنى اسم المفعول أي منبأ لأن الملك ينبئه عن الله بالوحي وبلاهمزو به قرأ الجمهور وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها وإما من النبوة أو النبوة بفتح النون فيه ما أي الارتفاع فهو أيضا فعمل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لأن النبي مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيأتي تلخيص لهذا وأخر الكتاب (وقد يقال) إيراد على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (ان بلاء أيوب عليه) الصلاة والسلام كان منفرا) أي منفرا كما هو مذکور في كتب التفسير وقصص الانبياء (ويحجب عنه) (بأن الشرط) في حق أيوب (مقدم) على نبوته المتقدمة على عروض (قوله وأما على ما ذكره المحققون الخ) يعني فلا يصح ما ذكره من دعوى نبوة مريم لاجل ماله اشتراط الذكورة

الابتلاء له (وجعل الاكل على الطريق منافيا) للنبوة (هو) مبنى (على تقدير أن  
 العرف كذلك) أى كما ذكرنا آنفا من أنه قلة مروءة (اذذاك) أى فى ذلك الوقت الذى  
 هو زمن بعثة ذلك النبى (وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب للنبوة واختلف  
 فيه) أى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة (ف قيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا)  
 عمدا وسهوا ومن غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) المأثى بها (٤-٤١) فلا تجب عصمتهم  
 منها عند هذا القائل فإلانة السهو وأولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين سنا وأبى  
 هاشم من المعتزلة (والختمار) لجمهور أهل السنة (العصمة) أى وجوب عصمتهم (عنهما)  
 أى عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر (الا الصغائر غير المنفردة) حال كون اتیان غير المنفردة  
 (خطا) فى التأويل (أوسهوا) مع التنبيه عليه أما الصغائر المنفردة كسرقة لقمة أو حبة  
 وتسمى صغائر الخسة فهم معصومون عنهما مطلقا وكذا من غير المنفردة كنظرة لاجنبية  
 ٤١ (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أى على نبينا صلى الله عليه وسلم فإلانة لا يقع  
 منه سهو فى فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليمين) فى  
 الصحيحين (كان قصدا منه وأبج له ذلك ليبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلاته  
 الظهر خمس فى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاول فى الظهر فى  
 حديث ابن بحينة صححه الترمذى (والاصح جواز السهو فى الافعال عليه) والمذهب

(قوله والمختار العصمة عنهما) قلت واختلف القائلون به ذاقال بعضهم انه لا يمكن  
 من المعصية لاختصاصه بخاصة فى ذاته تقتضى امتناع إقدامه على المعاصى وقال  
 بعضهم انه يمكن لكن الله تعالى يرفع له فى حقه لطفالا يكون له مع ذلك داع الى ترك  
 الطاعة وارتكاب المعصية وأورد فى شرح القصيد قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى  
 أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وانما صار نبيا بعد  
 خروجه من الجنة وان قوله تعالى ثم اجتبه ربه يدل عليه اذا اجتباه كان متأخرا عن

السابق غير مرضي وان قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الاسفرايني لانه مخالف للنص الصريح (قال صلى الله عليه وسلم انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني) أخرجه الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم (انما أنسى لأن أنسى أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى (فيتصف به الا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن ينبه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي فانسى بتشديد السين مبنى للفعول معناه يورد على النسيان ولائسن معناه لا بين طريقا يسلك في الدين هو سبب لا يراد النسيان بمعنى أنه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على ايراده (ومنع المعتزلة الكبار) أي صدورهما من نبي (قبل البعثة) له (أيضا للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ وهو منهي عنها (وأما فيما طريقه الابلاغ) أي ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل (فهو معصومون

الواقعة لان كلمة ثم التراخي وقيل انما صار عاصيا لتركه الافضل وميله الى الفاضل قال الامام جلال الدين جارا لله فيه نظرا لانه خالف المأمور به فارتكب المنهي عنه ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الافضل ومال الى الفاضل والله تعالى أعلم وأورد في شرح العمدة قوله تعالى عفا الله عنكم لم أذنت لهم وقوله تعالى اغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الاولى فلا لأن العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم هذا ربي فانه أشار الى الكواكب وهذه كلمة كفر وقوله بل فعله كبيرهم هذا وهما كذب وقد أخفى يوسف عليه السلام والام حريته عند البيع فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الاولى كما قيل حسنة البرار سيما المقربين جمع بين الدليلين قلت قال القاضي عياض قال ابن عباس مقصد الآية أنك مغفور لك غيرمؤاخذ بذنب أن لو كان وأما الآية الاخرى فأمر لم

فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك) أى ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به  
الانبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وأدراك قلوبهم ونحوها مما يفعلونه  
لا يتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهم من البشر) فى جواز السهو والغلط هذا الذى عليه  
أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان  
والغفلات والشتات جلة فى حق النبي صلى الله عليه وسلم (قال القاضى أبو بكر) تفرعا  
على ما عليه الأكثر (فيجوز) أى عقلا (كونه) أى النبي (غير عالم بشرائع من تقدمه)  
من الانبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التى يفترعها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقا  
ولكن المسائل (التي لا يحل عدم العلم بها بعرفة التوحيد) يجوز (كونهم) أى الانبياء  
(غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم) لا لغة قومهم وجميع (عطف على لغات أى ويجوز  
عقلا كونهم غير عالمين بجميع) (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها) جميع (الحرف  
والصنائع اه) كلام القاضى أبى بكر (ولاشك أن المراد) أى مراده مما ذكره (عدم

يتقدم للنبي صلى الله عليه وسلم فيه نهى من الله تعالى في عدم معصية ولا عده الله تعالى عليه  
معصية قال نفطويه وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخيرا فى أمرين قالوا وقد كان له  
أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحى فكيف وقد قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم  
فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدوا وانه لا حرج عليه  
فيما فعل وليس عفاها بمعنى غفر بل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن  
صدقة الخيل والرفيق ولم تجب عليهم قط أى لم يلزمكم ذلك قال القشيري وإنما يقول  
العفو لا يكون الا عن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعنى عفا الله عنك لم يلزمك  
ذنب قال مكي هو اسـتفتاح كلام مثل أصلحك الله وأعزك وقال السمرقندي معناه  
عفاك الله قال والجواب عن الآية التى فى حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام انه ذكره  
على سبيل الفرض ليس بطله كلوا حدا إذا أراد أن يبطل أمره فيفرضه ثم يلزم عليه محالا

علم بعض المسائل لعدم الخطور) أى خطورتك المسائل ببالهم (فأما اذا خطرت) لهم  
(فلا بد من علمهم بها) أى بأحكامها (واصابتهم فيها ان اجتهدوا) بناء على الراجح ان  
للانبياء أن يجتهدوا مطلقا وعليه الأكثر وبعد ان تظار الوحي وعليه الحنفية واختاره  
المصنف فى التحرير فاذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم (ابتداءً وانتهاءً) لان من قال كل  
مجتهد مصيب أو منع الخطأ فى اجتهد الانبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداءً ومن جوز  
الخطأ فى اجتهدهم قال لا يقررون عليه بل يذهبون فهم مصيبون عنده إما ابتداءً حيث لم  
يتقدم خطأ وإما انتهاء حيث نهوا على الصواب فرجعوا اليه (وكذا علم المغيبات) أى  
وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها (الاما أعلم الله تعالى به أحيانا  
وذكر الحنفية) فى فروعهم (تصريحاً بالكفر بما عتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضته  
قوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) والله أعلم ﴿(الاصل العاشر)  
فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (نشهد أن محمداً رسول الله أرسله الى الخلق  
أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتم النبیین) فاسخاً لما قبله من الشرائع) والخلق بمعنى  
المخلوقين لان ارساله الى من يعقل من الانس والجن قال بعض العلماء الى الملائكة نقل  
ذلك الشيخ الامام أبو الحسن السبكي وصرح الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى تبارك الذى  
نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً بعدم دخول الملائكة فى عموم من بعث

وهذا معنى قول القاضى البضاوى وقوله هـ ذاربى على سبيل القرض فان المستدل  
على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد وبهذا يجاب عن قول  
صاحب الامالى قوله لا أحب الاقلين مشكل غاية الاشكال لان الدال على عدم الهية  
الكوكب ان كان التغير فـ دوجـ قبل الافول ولا معنى لاختصاصه به وان كان  
الغيبه عن البصر فيلزم فى حق الله تعالى وان كان كونه انتقل من كمال وهو العلوى الى  
نقصان فـ د كان ناقصاً عند الاشراق وأيضاً فذلك معلوم له قبل الافول أنه يافل وأنه

صلى الله عليه وسلم اليهم ولناسى ذلك كلام أواخر الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع  
فليراجعه من أثر الوقوف عليه ولا ثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف  
المشهور منها بقوله (لانه) أى لان محمد صلى الله عليه وسلم (ادعى النبوة) أى الرسالة عن  
الله (وأظهر المعجزة) تصديقاً لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه  
فهو نبي فحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمته - هذا الدليل  
فقال (أما دعواه النبوة فقطعى لا يحتمل التشكيك) لانه قد وثقوا أثره وأتوا بالحق بالعيان  
والمشاهدة (وأما إظهاره للمعجزة فلا أنه أتى بأمر خارقة للعادة مقرونا) اتيناهما (بدعوى  
النبوة) كائنا قرن تلك الأمور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أى جعل تلك الأمور خارقة  
من حيث اقترانها بدعواه (بياناً لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله يدعو  
الناس الى الهدى ودين الحق (ولانغنى بالمعجزة الا ذلك) أى الاتيان بأمر خارق للعادة  
يقصده به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أى المعجزة على الصدق (أنها  
لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلاً لله سبحانه) فان قيل المعجزة قد تكون من  
قيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتى أن أضع يدي على رأسى وأنتم  
لا تقدرّون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد  
جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو  
عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلاً لله تعالى

في المشرق مساو لحالته في المغرب وعن قوله بل فعله كبيرهم بأنه لم يكن قاصداً لاسناد  
الفعل الى الصنم حتى يكون كذباً بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن  
يقال انه من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام  
عليه وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام انه انما كنتم حريته ولم بينها  
لاستشعاره بقتل الاخوة اياه اذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم

(فهما جعلها) الرسول (بينة) أى دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أى ذلك الجعل (معنى التحدى) فان جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان أصل معنى التحدى طلب المباراة فى الخداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بأن قال آية صدق أن يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه (فأوجد الله) تعالى موافقا لقوله (كان ذلك) الایجاد على وفق ما قال (تصديقه من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الاسلام فى إيراد مثل مشهور فى كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه إياه بإيجاد المعجزة على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بإيجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كالتقائم) أى كتصديق القائم (بين يدى الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلا على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك اليهم فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (إذا قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا فإيمانك من عندك) من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعى بأنه صدقه بنزلة قوله) أى الملك (صدقت) واقتصر المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول الموافق فقم من الموضع المعتاد لك فى السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير آخر لخالفه العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد فى المعجزة من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة لا يجوز وأن توافق الدعوى لتكون حجة اصدقها فلو قال مدعى الرسالة معجزتى أن أحبي ميتا ثم أتى بخارق آخر كنت قبيلا لم يبدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذبا بالدعواه فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال أنا أتى بخارق



من الخوارق ولا يقدر غيري على الاتيان بشئ منها كفى وفي كلام الامدى أن هذا متفق عليه (والذى أظهره الله تعالى) لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم) الامر الثانى (حاله فى نفسه التى استمر عليها) من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التى سيأتى تفصيل بعضها ومن الحكالات العلمية والعلمية (مع ضمنية أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه ثم) الامر الثالث (ما ظهر على يديه من الخوارق) للعادات (كانشقاق القمر) لفرقتين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهابا أى تأسيسا للنبوة وتعميدا من أرهصت الحائط اذا أسسته ولا يسمى معجزة (وسمى الشجر اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا أنه نابع من الاصابع نفسها أو أنه تسكين للماء القليل بخلق ماء آخر معه بركة وضع الاصابع فيه (وشرب القوم والابل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل الذى مج فيه بعد ما نزلت البئر فى الحديبية) بتخفيف المياه الاخيرة وتشديد ها وهى مكان على مرحلة من مكة (وكانوا ألفا وأربعمائة) وفى رواية ألفا وخمسمائة واقصر المصنف على الاولى لان عددها محقق باتفاق الروايتين (وأكل الجمل الغفير) أى العدد الكثير جدا (كفى حديث أبى طلحة وكانوا ألفا من أقراص يأكلها رجل واحد) والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعيتين سموا واقعة أبى طلحة واقعة جابر فى اطعام أهل الخندق فان الذى فى الصحيحين أن القوم فى واقعة أبى طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفى واقعة جابر كانوا ألفا وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنه فطحن وذبح بهيمة أى شاة صغيرة فطبخها ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال أنت ونفر معك فدعا النبي صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وأنه صلى الله عليه وسلم حضر وبتق فى العجين والبرمة وبارك ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خابرة

تخبز معها وأن تتدح أى تغرف الطعام بحضرته قال جابر كفى الصديقين وهم ألف فأقسم  
 بالله لا كأواحى تركوا وانحرفوا وإن برمتنا لتغط أى لتغور كماهى وإن عجبنا لخبز كماهو  
 وفي رواية للبخارى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا برأه جابر كفى هذا يعنى البقية  
 وأهدى فإن الناس أصابتهم حجارة (وإخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم (بأنها  
 مسمومة و) قد (صح فى البخارى أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك)  
 عطف على قوله انشفاق القمر أى وكغير ذلك من المعجزات (مما أفرد) لكثرة (بالتصنيف)  
 ومن أجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للمحافظ أبى بكر البيهقي وهذا النوع أحد  
 ما عقده فى كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب الموقوف له ثلاثين فصلا وفى كل من الكتب  
 الستة التى هى دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك  
 والوارد فى كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو  
 ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك (وقول السهيلي فى بعض هذه) الخوارق (أنها  
 علامة) للنبوة (للمعجزة) أى لا تسمى بذلك (بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس  
 بذلك) أى ليس بقبول لأن المقبول لعالمهم تبتة يشار اليه بما يشار به الى البعيد (فانه)  
 صلى الله عليه وسلم لما دعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو (منسحب عليه دعوى النبوة  
 من حين ابتدائها) أى الدعوى (الى أن توفاه الله تعالى كأنه فى كل ساعة) أى فى كل  
 وقت (يستأنفها) أى الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لا قترانه بدعوى  
 النبوة حكما (وكأنه يقول فى كل ساعة) أى كل وقت (انى رسول الله) الى الخلق (و) كأنه  
 يقول فى كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدق) هذا عام الكلام فى الامر  
 الثالث (وأما) الاول وهو (القرآن فهو المعجزة العقلية) أى التى يهذى الى إعجازها العقل  
 لمن كان عارفا بطرق البلاغة أو كانت البلاغة سليمة ومع كون المعجز عنه معتولا فهو  
 منقول أيضا عن قصد المعارضة عن سؤلت له نفسه ذلك فأقر بالمعجز مع كونه من فرسان

البلاغة ومنهم من أتى بما فاضح به نفسه عند بناء جفنه كما لا يخفى على من أتم بالتواريخ  
(الباقية) نعم ثمان للمجزة فإن كون القرآن معجزاً أو صف له باق (على طول الزمان الذي)  
خبر ثمان عن ضمير القرآن فإن من أوصافه أنه الذي (أعيان كل بليغ مجزائه وغبابة  
أسلوبه وبلاغته) والجزالة بقا بلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغبابة أسلوبه  
هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب إذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على  
مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل يأبى الناس يأبى المزمّل الحاققة ما الحاققة  
عم يتساءلون وأما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وإن أمكن  
بالنسبة إلى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لان  
مقدوراته تعالى لا تنهاى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة  
معها الاندراج مفهومهما في مفهوم البلاغة اصطلاحاً (لابالاً أولين) أى وليس بعجازه  
بالجزالة وغبابة الأسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضي) أبي بكر بن الطيب  
الباقلاني (ولا) بعجازه (بالصرف) أى صرف همم المتحدين (عن التوجه إلى معارضته  
وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك خلافاً للمرتضى) من الشيعة (وغيره) كالنظام  
وكثير من المعتزلة (والا) أى وإن لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكره من أن بعجازه بالصرف  
(كان الانسب) على قولهم (ترك بلاغته فانه إذا كان غير بليغ ولم يتقدروا على معارضته  
كان أظهر في خرق العادة به) ولان القول بالصرف ينافي المنقول عن كان يسمعه من  
البغضاء من طريقهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزائته ومن  
وصفهم إياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (وأما) الامر الثاني  
وهو (حاله) صلى الله عليه وسلم (فما) أى فهو ما (استمر عليه من الآداب الكريمة  
والاخلاق الشريفة التي لو أفنى العمر) بالبناء للمفعول (في تهذيب النفس لم تحصل) لمن  
أفنى عمره في التهذيب (كذلك) أى كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هي

ما ورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار آحاد متعددة يقيد  
مجموعها تواثر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم (كالحلم)  
وهو كما في الشفاء حالة توفرو ثبات عند الاسباب المحركات (وتعام التواضع) منه صلى  
الله عليه وسلم (الضعفاء بعد تمام رفعته و) تمام (انقياد الخلق له والصبر) وهو حبس  
النفس عند حلول ما تكره (والعفو) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار) وقوله  
(عن المسمى اليه) متعلق بالعفو (ومقابلة السيئة بالحسنة والجلود) وقدمت تفسيره في  
صحیح البخاری عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود  
ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيأ فقط فقال  
لا (وتعام الزهد في الدنيا) شدة (الخوف من الله تعالى حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك)  
الخوف الشديد (إذا عصفت الريح ونحوه) أي نحو وقت عصف الريح من الاوقات  
التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الاخلاق  
الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما ينظم في هذا السلك فقد  
كان صلى الله عليه وسلم أعلى الخلق مقاما في كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبي  
هالة فيما أورده القاضي أبو النضر عياض في الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل  
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعترف شي مما صدر من آثار هذه الاوصاف  
الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء وما في معناه من التأليف  
(وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة) بل أكثر في صحیح البخاری عن أبي هريرة  
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله إني لأستغفر الله وأتوب اليه في اليوم أكثر  
من سبعين مرة وفي صحیح مسلم عن الاغزبن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى أبو داود والترمذي  
وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد

مائة مرة رب اغفر لي ونب على أنك أنت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار  
 بقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم لم في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى  
 التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنهم ما يساعن ذنب وانما  
 توبته الرجوع الى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من  
 المقامات الاكاديمية فانه عليه أفضل الصلاة والسلام ( كلما بداله من جلال الله وكبريائه  
 قدر ) كان مرتقيا ذلك من كمال الى اكمل ( فيستقصر بنظره اليه ) أى الى ما بداله ( ما هو  
 فيه من القيام بشكره ) تعالى على تلك الانعامات العظيمة ( وطاعته ) فيرجع الى الاعتصام  
 به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله ( والفراغ ) بالجر عطف على الحلم  
 كالمعطوفات قبله فن أوصافه الشريفة الفراغ ( عن هوى النفس ) أى ميلها الى  
 مشتبهاتها ( و ) عن ( حظوظها ) المنعوت ذلك الفراغ بأنه ( مما لا يقع الا لمن استولت  
 عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه ) صلى الله عليه وسلم ( ما انتصر لنفسه  
 قط الا أن تنتهك حرم الله ) تعالى جمع حرمة أى الامور التي أثبت لها الاحترام ( وما خير  
 بين شيئين الاختار أيسرهما ) أى على من صدر منه التخيير وان كان الا حظ له صلى الله  
 عليه وسلم الشيء الآخر فقد ساق صاحب الشفاء باسناده من الموطار واية يحيى بن يحيى  
 الى عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمرين قط الاختار  
 أيسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم لنفسه الا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم لله بها وهو في الصحيحين وسنن أبي  
 داود بعنه وغالب ألفاظه وفي موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضي الله عنها  
 ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم  
 الله تعالى وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط  
 بيده ولا خادما ولا امرأة الا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه

الآن ينتهك شئ من محارم الله تعالى فينتقم الله وهذا الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه حظ للنفس (ولعمري) وأصله القسم بحياته المنكحكم (ان من رآه) حال كون ذلك الرائي (طالبا للحق لم يحجج عند مشاهدته وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته) أى كلامه لان المنكحكم يلهج بالكلام أى يصدر منه منكررا (وصفاء سريره كما قال المرتاد للحق فها هو الا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه فقد روى الترمذى وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفاء عن أبي رمثة «وعوب كسر الرء وسكون الميم وفتح الاء المثلثة» التيمى رضى الله عنه قال أثبت النبي صلى الله عليه وسلم ومعى ابن لى فأريته فلما رأيت أنه قلت هذا نبى الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى (و) قد قلت فى قصيدة أمتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه وجهها \* ونازات الهوى (أى المحبة) (بعض التزال) أى كنت أهلا للمحبة غير محبوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والاخلاص طرا) أى جللة (ومجموع الفضائل فى مثال) أى فى ذات مشخصة هى ذاته الشريفة قال (وفى) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أى ناظما لهذا المعنى والذي قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس (اذا لحظت لحاظك منه وجهها \* شهدت الحق بسطع منه فجرا) وفاعل بسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمستحق أى بسطع منه منيرا (خلياء عن حظوظ النفس ما إن \* أرفت منه يوما قط ظفرا) يعنى أن هوى النفس وحظوظها التى من شأنها أن تسترق من اتصف بشئ منها لم تصل الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنباته الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفى فيها (هذا) الذى اتصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق (كله مع العلم بأنه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبارون الفخر) رأبا

يذهبون اليه (ويتها الكون عليه) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم  
 لنفسه ولقومه واحتقار لمن ينافره والتهالك على الشيء الازدحام على أخذه بحيث يهلك  
 بعض القوم بعضا بسببه (و) يرون (الاعجاب) أي الخيلاء والكبر رأيا (ويتغالون فيه)  
 أي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أي  
 المسافة التي يقطعها إذا رمى به أي المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد  
 الرخص بأن ينادى على السلعة فيمن يزد فيحاول كل أخذها بأعلى مما دفع صاحبه  
 ثم توسع بإطلاقه على كل مبالغة فيها مغالاة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى  
 أرأيت من اتخذ إلهه هواه وفي قوله معبوداتهم الخ مغالاة في التشبيه فالتركيب على  
 المختار تشبيه بليغ وعلى رأى اس-تعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة  
 مع أنه (لم يؤثر) أي لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم إلى حبر) أي عالم (من أهل الكتاب تردد  
 إليه) ليتعلم منه (ولا) إلى (حكيم عول عليه) ليتأذى به (بل استمرتين أظهرهم إلى  
 أن ظهر بظهور علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة أذهى موضع ظهور  
 العلم والحكمة ففي الكلام شبه التجريد (مع بقاءه) صلى الله عليه وسلم (على أميته  
 لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لسانه وأظهر إبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم (عن  
 مغيبات ماضية) من أخبار قرون سالفه (و) أحوال (أهم خالية لا يطلع عليها إلا من مارس  
 الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان) بالعلم (لندرة سعة المعرفة في  
 أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أي بخلافه (بالسير الكائن عنده)  
 من ذلك فلا يسمع به علم شيء منه لا تحجب قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد  
 أو العدة منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف  
 وأخوته وأصحاب الكهف وإيمان وابنه وأشباه ذلك وما في التوراة والإنجيل والزبور  
 وصحف إبراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء ولم يقدر روا على تكذيبه (و) أخبر صلى

الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلة) فوقع كما أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبتهم فارس ألم غلبت الروم في أدنى الارض (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقوله وعدا الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الاية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم (واذا ثبت نبؤنه صلى الله عليه وسلم ثبت نبؤة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به) صلى الله عليه وسلم ونبؤتهم من جملته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) في كتب أصول الدين (و) ها هو الركن الرابع في السمعيات (أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها كالخسر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما ينبي عنه تراجمه وأما الامامة وما يتعلق به فمأخوذ من المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعاً وانما انظم في سلك العقائد تأسيها بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا والله أعلم نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح (و) هذا الركن (مذاره) أيضاً (على عشرة أصول \* الاصل الاول في الخسر والنشر)

(الركن الرابع في السمعيات ومذاره على عشرة أصول الاصل الاول في الخسر والنشر الخ) قلت لو كان لي من الامر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الخسر للاجساد عند أهل الحق لان إحياء الله تعالى الابدان بعد موتهم وتفرق أجزائهم يمكن عقلاً وكل ما لا ياباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق ولا يمكن الصادق صادقاً فانه يكون القول بخسر الاجساد وحياتهم أحقاً من الاول وهو أن الاحياء يمكن عقلاً فلا يمكن الامكان



والنشر إلى حياة الخلق بعد موتهم والحشر سوفهم إلى موقف الحساب ثم إلى الجنة والنار (أما الملى) أى المنسوب إلى ملة أى شريعة جاءهم أنبى من جهة تسكبهما واعتقاده حقيقتها (فقاطعهم) ما لقطع بوردتهما عن الله ورسوله (ولاحلاف بين الشرائع فى الأصول الاعتقادية إنما الاختلاف بينهما فى الفروع وكل ما ورد فى شريعتهما من أصول العقائد فهو كذلك فى كل ملة وقد (قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال تعالى (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) وقال تعالى (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) وقال تعالى (الله لا اله الا هو اجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (ثم أينا نحشرون) وقال تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) أى بتقدير تمثيل قدرته بقدرتهم الحادثة التى تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها كما يشير إلى ذلك قوله تعالى وله المثل الأعلى فان جميع مقدراته تعالى بالنسبة إلى قدرته التى هى صفته القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالأهوية (وتكرر) ذلك الحشر والنشر فى كلام الله تعالى ورسوله (كثيرا) كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيىها الذى أنشأها أول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدها قل الذى فطركم أول مرة واليه ترجعون وقوله تعالى أيعسب الإنسان أن إن نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم

---

بالنظر إلى القابل حاصل لان أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة لانه لو لم قبلهما لم تصف بهما فتكون الأجزاء قابلة لهما ما وكذا بالنظر إلى الفاعل حاصل للزومه لا من حين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادرا على الإيجاد والثانى كونه عالما بأعيان أجزاء كل شخص على التخصيص لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وإيجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الأبدان ممكن وأما الثانى وهو اخبار الصادق عنه بقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده فأول خلق حياتهم بالارواح والاجساد فكذا

نحشر المنتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى أفلا يعلم اذا  
بعثنا في القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معنا في الاحاديث النبوية (حتى صار)  
لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة (مما علم بالضرورة) من الدين  
فلا يتوقف على نظر (وانه قد الاجماع على كفر من أنكرهما) أى الحشر والنشر  
(جوازا أو وقوعا) أى أنكر جوازا وقوعهما وأنه ~~كرو~~ وقوعهما وان جوزه وقد  
أنكرهما معا فلا سفة الزاعمون أن لامعاد الا الروحانى لا الجسمانى وهذا الانكار هو  
أحد الامور التى كفروا بها (وان لم يجمع على الا كفار يجمع كل فرض) كما ستعرفه  
في الحاشية بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في إكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة  
وغيرهم والمعمد عدم تكفيرهم (وأوجه المعتزلة) أى قالوا بوجوب وقوع ما ذكر  
من الحشر والنشر (عقلا بناء) منهم (على إيجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع)

الاعادة وقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وقوله  
تعالى ان الله يبعث من فى القبور والذى فى القبور الاجساد دون الارواح وقوله تعالى  
أيحسب الانسان أن ان نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم  
من الاجداث الى ربهم ينسلون وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الاجساد يوم  
القيامة وذهبت الفلاسفة الى حشر الارواح دون الاجساد وشبهتهم من وجهين  
\* أحدهما أن حشر الاجساد موقوف على صحة إعادة المعدوم وهو محال فكذا الموقوف  
عليه. بيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضى تعيينه فى ذاته وتخصصه فى نفسه  
وهو بعد عدمه نفي محض ايسر له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا \* والثانى  
انه لو قتل انسان وأكله آخرو صار جزأ من الآكل فالجزء المأكول إيمان يعاد فى المأكول  
منه فقط فحينئذ ضاع بدن الآكل وفى الآكل فقط فحينئذ ضاع بدن المأكول منه أو  
جعل جزأ البدن منهما وهو محال وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الاول

أى اثباته (وعقاب العصا) أى معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أى ما ذكر من  
الحشر والنشر (لأخباره) تعالى (به فقط) فى كتبه وعلى السنة رساله لا لايجاب العقل  
وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شئ فنحن لذلك (نجاوز العفو عن مات مصرأ على  
الكبائر بشفاعه النبي) صلى الله عليه وسلم (أودونها) بمحض فضل الله سبحانه قال  
تعالى ان الله لا يغفر أن يشركه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى أنس بن مالك أنه صلى  
الله عليه وسلم قال شفاعة لاهل الكبائر من أمى أخرجه أبو داود والترمذى وابن حبان  
والبراز والطبرانى وروى أحمد بإسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعة لمن يشهد  
أن لا اله الا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصعدق لسانه قلبه وقلبه لسانه (وعندهم)  
أى المعتزلة (لا أثر للشفاعة الا فى زيادة الثواب للوجوب) أى لاجل قولهم بالوجوب

أنه إذا الحكم على الوجود فى الذهن فانه يصح أن يعاد فى الخارج لا على المعدوم المطلق  
والجواب عن الثانى مبنى على مقدمة وهى أن لكل انسان أجزاء أصلية من أول عمره الى  
آخره والانسان بها انسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وأجزاء فضائية وهى  
ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية فى  
الحالين وإذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الانسانين أجزاء الأصلية التى يكون بها  
الانسان انسانا فان تلك الاجزاء هى الباقية من أول عمره الى آخره وهى الحاضرة لنفس  
الانسان حالة السكر والنوم وأما الشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض  
البدن الذى يغفل عنه الانسان فى أكثر أحواله فانه لا يعاد اذا لم يدخل له فى الانسانية  
وإذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلى من الانسان المأكول منه فضلى من المتغذى وهو  
الآكل فاذا أعيد فلا يعاد فى الآكل ويعاد فى المأكول منه فحينئذ لا يلزم أن لا يكون  
أحدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزأ الثانى أصليا من كل منهما ما هو وليس  
كذلك

(الذي ذكرناه) عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية وإثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر) انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه (سمعا عندنا) أى من جهة دلالة السمع قال تعالى (فانتم فعهم شفاعة الشافعين) أى (لوشفعوا لکن لا يقع ذلك) أى انما انهم بالشفاعة قال تعالى (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه) (لا يجوز العفو عن الكفر) (عقلا) أى من جهة دلالة العقل (عندهم) أى المعتزلة (على ما زعمواهم وصاحب العمد من الحنفية بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أى عن الكفار (مخالف للحكمة على ما ظنوا) فالواقضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفي جواز العفو عن المسيء تنسوية بينهما (فيمتنع) العفو (عقلا عليه تعالى فيجب العقاب) أى وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (كما اسمعناك) في الاصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم) وقد أجيب بعد التناول الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار (ويشفع الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة

(قوله وعقلا عندهم على ما زعمواهم وصاحب العمد من الحنفية) تقدم تسميته ونسبته (قوله على ما ظنوا) قلت تقدم الكلام فيه (قوله والحق إعادة ما انعدم الخ) تقدم تحقيقة في دلائل أهل الحق على حشر الاجساد (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذ كر لاهل السنة دليلا ولا للبخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابوني لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فاستغفروا من الله انهم كانوا لا يعلمون (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذ كر لاهل السنة دليلا ولا للبخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابوني لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فاستغفروا من الله انهم كانوا لا يعلمون (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذ كر لاهل السنة دليلا ولا للبخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابوني لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فاستغفروا من الله انهم كانوا لا يعلمون

الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين الحديث وحديث أبي سعيد أيضا مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام إن لكل نبي دعوة مستجابة فمنهم من دعاها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا وإنى أدخرت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة لمن قال لا إله إلا الله ومما اشتهر واستفاض فيما بين الأمة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبائر من أمتي وهذا نص في الباب وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيح والحسان أخبار بالفاظ مختلفة بحيث لو جعت أحاديثها بلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار وانكار ما اشتهر من الاخبار بدعة وضلالة قلت من الصحيح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدري وحديث عبد الله بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذي اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد الله بن أبي الجعداء وحديث جابر ابن عبد الله عند الطبراني قال أبو العباس وشبهة المعتزلة في ذلك قول الله تعالى ولا يشفعون إلا لمن ارتضى والفاسيق غير مرضى ولأن في الشفاعة سؤالا من الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة وأنه ليس بمستحسن ولأن في إثبات الشفاعة لأصحاب الكبائر تجريض الناس على الذنوب وأنه لا يجوز والجواب أن انظام المطلق المذكور في القرآن هو الكافر وأن المرتضى في قوله تعالى ولا يشفعون إلا لمن ارتضى كل مؤمن لما سمعته من الإيمان والطاعات ولأن المراد من الآية أنهم لا يشفعون إلا لمن رضى الله بشفاعته فلم قلت إن الله لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف وعن قولهم فيه سؤال أن اجعل عدولنا ولنا غير مستقيم بنيت هذا على أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان فيصير عدوا لله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدوا لله بارتكاب

عند الترمذى وحسنه ان من أمتى من يشفع للفقام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذى وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعه رجل من أمتى أكثر من بنى تميم (و) قد (اختلف في كيفية الاعادة) بعد الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام بتشديد الرأى وبعضهم يخففها (الى أن الجواهر) أى الاجزاء التى منها تأليف البدن (لا تنعدم بل تتفرق) وتختلط بغيرها وتصور بصورة التراب مثلاً وقد زالت عنهم الحياة والالون والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله سبحانه ويؤلفها على النهج الاول) كما كانت وأصل النهج سلوك الطريق ويطلق مراد به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قاله هؤلاء بأن الاجزاء المنفرقة المذكورة قابلة للجمع بلارية والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لا يبدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها ما تقر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً وهو المطلوب وهؤلاء ينكرون اعادة المعدوم

الكبار ترخص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى في كتاب العالم والمتعلم ولا يصير أهلاً للنار مطاقبل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه قولهم تحريض للناس على الذنوب قلنا ليس كذلك فانا لا نحكم بوجوب الشفاعة لئلا من العبد العذاب ويتكلى على الشفاعة ويتجرأ على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبار ليرجونيل الشفاعة ولا يياس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخيل أصحاب الكبار ترخص للناس على اليأس والقنوط من رجة الله تعالى وانه كفر قال الله تعالى انه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون (قوله واختلف في كيفية الاعادة) قلت البعث قبل الشفاعة في الوجود على ما قدمنا وقد قدمنا تحقيق هذا في حشر الاجساد

(والحق انها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تتعدم) كلها (الابعضا) منها (منصوصا عليه) فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (ثم تعداد بعينها) بعد عدمها وانما قلنا بذلك (لظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم (كل ابن آدم يفتنى الا عجب الذنب) والحديث فى الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ منها فى الصحيحين ليس من الانسان شئ لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفى رواية لمسلم وأبى داود والنسائى كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفى أخرى لمسلم أيضا ان فى الانسان عظما لا تأكله الارض أبدان منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا أى عظم هو يارسل الله قال عجب الذنب وفى رواية لاجد وابن حبان فيل وما هو يارسل الله قال مثل حبة خردل منه تسألون وهو يفتح العين المهمة وسكون الجيم ثم موحدة محلة أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه فى المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (والمسئلة عند المحققين ظنية) يعنى مسئلة أن الاعادة هل هى جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو ايجادها بعد عدمها ومن صرح بذلك منهم حجة الاسلام فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون أن عدم الجواهر والاعراض ثم تعدادان جميعا أو لعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعداد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحده هذه الممكنات يعنى أن الأدلة الواردة ظنية قال المصنف (والحق) أن فى المسئلة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين (اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الاجزاء (لا الحكم بأنه) أى الشأن (انما يكون) الوجه الذى يقع عليه الاعادة (كذا) أى اعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أى جمع المتفرق أى انما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (للحكم باستحالة خلافه) لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا (اشمول القدرة) الالهية (الكل الممكنات) وكل من اعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما ان كان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما

امكان اعادة ما انعدم فأشار اليه بقوله (والاعادة احداث كالابداع للاول) أى الابداع من  
عدم لم يسبقه وجود (وغاية طريق انعدام على المبدع أو لا نصيره كأنه لم يحدث وقد تعلقت  
القدرة) الالهية (بإيجاده من عدمه الاصلى فكذا) أى كتحققها بإيجاده من عدمه الاصلى  
يتعلق بإيجاده (من عدمه الطارئ) كأنه عليه قوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى  
وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيمها الذى أنشأها أول  
مرة وهو بكل خلق عليم فالإيجاد الثانى ليس بمنتهى ذاته ولا لشيء من لوازم ذاته واللام يقع  
ابتداء وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشيء أو لازمه الذاتى لا يختلف بحسب  
الازمنة فلا يكون ممنوعا فى وقت ممكن فى وقت واذا لم يتمتع لذلك ولا شبهة فى استفاء وجوبه  
فيكون ممكنا وهو المطلوب فعنى الاعادة أن الوجود ثانيا هو الوجود أولا (لان الوجود  
ثانيا مثله) أى مثل الاول (بل هو) الوجود أولا وجد (بعد فناء عينه) وجودا ثانيا (وهذا)  
أى القول بان الوجود أولا هو الوجود ثانيا بعينه لامتله انما ذهبنا اليه (لان وجود  
عينه أولا انما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات  
(أيضا بعد طريق انعدام) عليها (ثابتة فى العلم) حال كونه (متعلقا) فى الازل (بإيجادها)  
لوقت وجودها اذ المعدومات التى برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم  
بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات التى طرأ عليها انعدامت  
على حسب تعلق العلم فى الازل واذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم فى الازل بإيجادها  
قال المصنف رحمه الله (وعندى) أنه (يجب حل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى انعدام  
وتقرر هافيه على هذا أعنى الثبوت والتقرر العلمى اذ يبعد من العقلاء ذوى الخوض فى  
الدقائق انهم يعلمون معنى له ولا وجه) فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت فاذا عدم  
الموجود ببقائه الخاص فأمكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على  
ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا



الوجود والتحقيق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل  
ثم على ما أوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم (وكذا) أى وكما أقول  
بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى المعدوم على ما ذكر (الأجزم) بقول من  
الاقوال التى اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر فلا أجزم (بأن الافناء) أى  
افناء الجوهر (بكلمة افن كما يجاده بكلمة كن) كما ذهب اليه أبو الهزيل من المعتزلة (أو)  
ان افناء الجوهر (بواسطة احداث ضد) له (هو الفناء الواحد لكل) أى كل أجزاء البدن  
كما قاله ابن (١) الا حميد من المعتزلة فانه ذهب الى أن الفناء وان لم يكن متخيلا لكنه يكون  
حاصلا فى جهة معينة فاذا أحده الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن افناء  
الجوهر بواسطة احداث أضداد متعددة (بعدد كل جزء) من أجزاء الجسم وهى الجواهر  
التي تألف منها الجسم فى كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر فى الزمان  
الثانى كما ذهب اليه ابن شيث منهم أيضا (أو) ان الافناء (ينفى) أى بسبب نفي (شرط  
هو البقاء الذى يخلق الله تعالى حالا فى الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى) الجوهر كما ذهب  
اليه الاكثرون من أصحابنا والكعبي من المعتزلة (بل الكل) أى كل هذه الاقوال  
(فى حيز الجواز والحكم بأحدها عيننا لا يقوى فيه موجب) أى دليل يوجب القول به  
(غير أننا لا نقول بخلق الافناء) أى بان الضد الذى بسبب حدوثه يحصل الفناء هو  
خلق فناء واحد (لا فى محل) فتفى به الجواهر بأسرها كما ذهب اليه أبو هاشم وأتباعه  
من المعتزلة وفى تعبير المصنف بخلق الافناء تسامح (ونحوه) أى ولا نقول بنحو هذا  
القول من الاقوال الظاهر بطلائها كقول أبي على الجبائى وأتباعه بأنه تعالى يخلق  
بعدد كل جوهر فناء لا فى محل فيه نى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس يساق بل  
يخلق حالا لا فى محل يخلق فى (وكذا يجوز كونه) أى الحشر (جسمانيا فقط بناء على

(قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا) قلت وهو الحق على ما قدمنا

(١) فى نسخة الاخشيدي وقوله فيما يأتى ابن شيث فى نسخة ابن شبيب وليحرر كتبه معججه

القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما الورد) أي كسريان ماء الورد (في الورد  
والنار في الفحم) فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد إلا الجسم وأوفى قوله  
(قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما الورد في الورد والنار في الفحم)  
قلت أوردته الامام القنوقى وزاد أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في  
الجسد فاذا فارقت في الموت الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله  
تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق  
الحياة للبدن مادامت الروح فيه والى هذا القول مال مشايخ الصوفية قال وهذا الكلام  
في جنسيته على طريق الاجمال لا في حقيقته لانها غير معلومة للبشر أصلاً قال عبد الله  
ابن بريدة ان الله تعالى لم يطلع على الروح ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا وقال النظام الروح  
جوهر باق لا يفنى وان مكانه في الجسم مكان النار في الفحم مادامت الاخلاط معتدلة  
فاذا فسدت الاخلاط خرجت وقال معمر بن المعتزلة روح الانسان عين من الاعيان  
لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا الكون ولا تفقد الى محمل وانه يدبر البدن ويحركه  
ويسكنه ولا يجوز ادراكه ولا رؤيته وقالت الاوائل جوهر روحاني قائم بنفسه غير متجزئ  
وليس بجسم ولا منطبق في جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه وهذه مذاهب سبعة  
متقاربة ذكر الغزالي أن للانسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج  
وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويقف بالموت ويتلاشى فصناعة الطب عليه تدور  
في تعديله واصلاحه والثاني لطيفة ربانية مضافة الى الرب تعالى في قوله ونفخت فيه من  
روحي ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متميز وهو حامل الامانة التي هي المعرفة  
والتكليف وهو القلب في لسان الصوفية وانه يبقى بعد الموت لقوله تعالى بل احياء عند  
ربهم يرزقون قال وأولى الاقوال هو الاول قال فان قيل أليس قال الله تعالى قل الروح من  
أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا لافتهى عن الكلام لانهم من أمر ربي لان أمرهم

(أوروحانيا) بمعنى الواو أى ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيا بناء على القول بأنها) أى الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل تتعلق به تتعلق التسدير والتصرف (لا تفنى بفناء البدن ترجع الى البدن أى الى تعلقها به) أى بما كانت متعلقة به من الابدان فالمعاد شيان جسم وروح تعاداليه وهى ليست بجسم وهذا

فالجواب انما نهى عن الكلام فى حقيقة الروح وهى غير معلومة للبشر أصلا بل هى فى علم الله تعالى الذى أحاط بكل شئ علما أما الكلام فى جنسه على طريق الاجال فهو من العلم القليل الذى آتانا الله تعالى بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك أنا اذا قلنا انه جسم لم نخرجه من أمره بل لله الامر جميعا وعلمنا القليل هو أننا علم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات الله وصفاته والحادث الاجسام والاعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدة اية وإبطال قديمين واذا استحال أن يكون قديما فهو إما عرض أو جسم أعرضنا عن العرض لان العرض لا ينتقل ولا يقبض والروح منقول ومقبوض فعلمنا أنه جسم وقولنا بأنه جسم لا يدل على أناعرفنا حقيقة الان لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الاجسام والاجسام متمثلة ولها خصائص وصفات لا يعرفها الا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد فى الحديث ما يدل على أنه جسم وهو أن روح المؤمن تخرج بها الملائكة الى العرش وأن أرواح الشهداء فى حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادى لاتلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى وأن الارواح تجتمع فى الصور ثم اذا انفج فى الصور تخرج الى أجسادها ولها دوى كدوى النحل وأن أرواح الكفار تجتمع فى بئر برهوت وكلها تدل على أنه جسم لان هذه الاوصاف أوصاف الاجسام (قوله أوروحانيا جسمانيا الخ) قلت وبقي أنه روحانى فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم إبطاله (قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا يفنى الخ) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم

رأى كثير من الصوفية والشيعية والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام  
الرازي في نهاية العقول أن التناسخية يقولون بدم الارواح ورودها الى الابدان في هذا  
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث  
الارواح ورودها الى ابدانهم الا في هذا العالم بل في الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع  
بأنفراذه أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده اه ملخصا (وأكثر المتكلمين على الاول)  
وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (اقوله تعالى فادخلني في عبادي والتجريد ينافي به)  
أي ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخل في البدن  
لا بكونه جزءا منه ولا بقوة حاله فيه اذا المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا بقوة حاله في الجسم  
بل هو لا مكاني فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف  
كتدبير الملك أمورا قلبية وليس حاله (وكذا ما ورد) في الحديث (من أن ارواح  
بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوى الى فتاديل معلقة تحت  
العرش وأرواح الكفار في) أجواف (طيور سود في سجين) كل ذلك ينافي التجرد  
كما مر والوارد في ارواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال سألتنا  
عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أموالنا  
بل أحياء عند ربهم يرزقون فقال أما إننا قد سألتنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم

(قوله وكذا ما ورد من أن ارواح بعض المؤمنين الخ) قلت قال الامام القنوي ثم الارواح  
على أربعة أوجه أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم ويصير مثل  
صورته مثل المسك والكافور وتكون في الجنة وتأوى الى فتاديل معلقة تحت  
العرش وأما أرواح الشهداء تخرج من أجسادها وتكون في أجواف  
طيور خضر في الجنة تأكل وتنعم بدله عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله  
أموالنا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وتأوى بالليل الى

فقال أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وفي جامع الترمذى من حديث كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد فى أرواح الكفار لم يحضر فى حين هذه الكتابة تخريجهم وأقرب ما وجدت الى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعروفة قالت دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسألنا عن هذه الأرواح فقال ان أرواح المؤمنين فى حواصل طير خضر ترمى فى الجنة وتأت كل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألقنا بنا اخواننا أو تأتنا ما وعدتنا وان أرواح الكفار فى حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوى الى حجر فى النار يقولون ربنا لا تلقى بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقى وابن أبي شيبة من طريق ابن عباس رضى الله عنهما عن كعب موقوف عليه قال جنة المأوى فيها طير خضر ترتقى فيها أرواح الشهداء تسرح فى الجنة وأرواح آل فرعون فى طير سود تعدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين فى عصافير فى الجنة وأخرج هناك ابن السرى فى الزهد عن هزيل هو ابن شريحيل قال ان أرواح آل فرعون فى

قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والارض فى الهواء وأما أرواح الكفار فى جوف طيور سود فى سجين والسجين تحت الارض السابعة قلت قد جاء فى الحديث فى أرواح المؤمنين خلاف هذا روى الامام أحمد بن حنبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نسمة المؤمن اذا مات طائر يعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه الله الى جده يوم يبعثه ورواه مالك فى الموطأ وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال أرواح المؤمنين فى أجواف طير خضر كالزراير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل ينأى التجرود والله تعالى أعلم

أجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى وحق بال  
فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليهم أغدوا وعشيا الحديث وكعب وهزيل تابعيان  
فلقولهما هذا حكم المرسل لان مثله لا يقال من جهة الرأي ويقوم مقام هذه الاحاديث  
في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بهم عند  
قبضها وما في مسند أحمد بأسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر  
ينتهي بهم الى السماء فلا يفتح لها وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على)  
المذهب (الثاني) وهو أن الحشر روحاني جسماني (كالغزالي) حجة الاسلام (والامام أبي  
منصور (الماتريدي وغيرهما) كالراغب والحليمي (ولهم أيضا ظواهر) تمسكوا بها  
(والمسئلة ظنية) لا قاطع فيها \* واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي  
في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق  
الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام أنه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه  
كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى أن إنكاره كفر ثم  
قال عقب ذلك في شرح المقاصد نعم رباعي ل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين  
الى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المنفردة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه  
نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص  
ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اه كلام شرح المقاصد \* واعلم أن كلام الغزالي في  
الاقتصاد صريح في أن المعاد عين الاول فانه قال بعد أن ذكر ذلك فان قيل بم يتميز المعاد  
عن مثل الاول وما معنى قوله ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله  
تعالى الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما أن العدم في الازل انقسم الى  
(قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما) قلت تقدم  
ما قال الغزالي ولا أحفظ عن الماتريدي ما يعاين له والله تعالى أعلم

ما سيكون له وجود والى ماء لم الله أنه لا يوجد وهذا الانقسام لاسبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل أن يمتنع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد أطنبنا فى هذه المسئلة فى كتاب التفات بعنى مؤلفه الذى سماه تفات الفلاسفة وسلكنا فى ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آله له الزمانهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك يرجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان اه كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف فى حقيقة الروح عرّف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح فقال (والحياة عرض يلزم وجوده فى البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أى بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فاذا فارقت الروح) البدن (فارقت الحياة أيضا) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أى البدن المؤاف من العناصر الاربعة والروح الحيوانى وقد عرّفوه بأنه جسم لطيف بخارى يتكوّن من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابثة من القلب تسمى بالشرابين ليس شئ منها شرط اعنـدنا فى تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ﴿(الاصل الثانى و) الاصل (الثالث سؤال منكرو نكير

(الاصل الثانى والثالث سؤال منكرو نكير) قلت أنكره عامة المعتزلة ولم يذكر المصنف رجه الله فيه سنة وأورد الامام أبو العباس الصابونى حديث عثمان رضى الله تعالى عنه قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا

وعذاب القبر ونعيمه ورد به ما لاخبار) أى بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه  
بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعدد أفاضه شمولها التواتر المعنوي وإن لم يبلغ  
أحاديها حد التواتر فيها (في الصحيح) أى صحيح البخارى بل في الصحيحين وغيرهما حديث  
ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير ثم  
قال بلى أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من بوله وقوله  
وما يعذبان في كبير أى عندهما وقوله بلى أى أنه كبير عند الله (وفيه) أى في الصحيح  
أيضاً بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم

لا يخبركم فانه الآن يسئل وحديث أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول  
إذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير  
فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله  
وأن محمداً عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً  
في سبعين ثم ينزله فيه ثم يقال له نعم فيقول (١) ارجع إلى أهلي فأخبراهم فيقولان ثم  
نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهل إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وإن كان  
منافقاً قال سمعت الناس يقولون فقالت مثله لأدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك  
فيقال للأرض التثني عليه فماتت عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه  
الله تعالى من مضجعه ذلك قالت هذا اللفظ الترمذي قال والاحاديث في هذا الباب كثيرة  
تبلغ حد الاشتهار وانكار الخير المشهور بدعة وضلالة قلت منها حديث البراء بن عازب  
أن المسلم إذا سئل في قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فذلك قوله تعالى يشهد  
الله الذين آمنوا بالقول الثابت متفق عليه ورواه الامام أحمد بطوله (قوله وعذاب القبر  
ونعيمه ورد به ما لاخبار وتعددت طرقها في الصحيحين مر بقبرين فقال انهما ليعذبان)  
وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته



(من عذاب القبر) وفي الصحيحين وغيرهما أيضاً أن قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربى الله ونبى محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراه ما جميعاً وأما الكافر أو المنافق فيقول لأدرى كنت أقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا نلت ثم يضرب ببطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وقوله ولا نلت أصله تلوت حوات الواء بـالمزوجة دريت أى لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا تبعث الناس من تلافلان فلانا إذا تبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذى يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي وغيره أنه منكر ونكير وأحاديث السؤال في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال) تعالى (حكاية) عن الكفار قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين (الثانية) أى الموتة الثانية منـها (هى) الموتة (التي بعد السؤال) على أحد القولين في تفسير الآية وقال

من عذاب القبر) قلت وقد دل حديث أبى هريرة المة تقدم على عذاب القبر أيضاً وقال الترمذى بعد أخرجه في الباب عن أبى وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبى أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبى سعيد كلهم رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم في عذاب القبر ولم يأت ما يدل على نعيم القبر وتقدم في حديث أبى هريرة ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم ينور له فيه الحديث وفي حديث البراء الذى طوله أحد في المؤمن يفسح له في قبره ويرى مقعده في الجنة

تعالى وحق بالقرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفي الصحيحين من حديث ابن عمر إن أحدكم إذا مات عرض عليه مائة مائة بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة وكل من السؤل في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى (فوجب التصديق به) وقد تمسك المنكرون للسؤل وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثرت أخرى المعتزلة بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وإدراك اللذة والالم وذلك منصف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أنا منع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب) والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء يفهم الخطاب ويوجب ممكن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تناس بأموال الدنيا (وبه) أي بهذا التقرير والباء معني مع أي ومع هذا التقرير (بعدم قول من قال أنه لا يخلق فيه) أي في هذا الميت (قدرة ولا فعل اختياري) ويعدم معناه هنا يظهر بعده أذ كيف يجب للملكين دون قدرة على الجواب ولا اختياره والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق فبين أنه بعيد ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار

(قوله وغاية ما يقتضي إعادة الحياة) قال الامام القنوي اختلفوا في أنه يخلق فيه حياة مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الالم والصحيح هذا لان خلق الحياة ضرورة تحقيق معنى العذاب والضرورة تدفع بهذا القدر \* واعلم أن أصحابنا اختلفوا في إعادة الروح وعدم عاداتها ولا توقف لهم في أن لا تصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب الصالحى والكرامية فان عندهم الحياة ليست بشرط ثبوت العذاب

الى التمسكات بقوله (وما استحيل به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والالم والتسكلم) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية) اذا البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا) اذا سألناه (ومنهم) أى من الموتى (من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله) وأشار الى دفعها بقوله (فجرد استبعادنا لاف المعناد) وهو لا ينق الامكان (فان ذلك) الامر الذى يتسكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه (ممكنا اذا لا يشترط في الحياة البنية) كما قدمناه (ولو سلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله تعالى (من الاجزاء ما أتى به الادراك) بأن يصلح بنيته (وان كان) الميت (في بطون السباع وقصور البحار) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (ولا يمنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهرة) وهو مع ذلك (يدرك من الآلام والذات ما يحس تأثيره عندي بظنه) كالمضرب رأه بعد استيقاظه من منامه وخروج من منامه (و) قد (كان) نبينا (عليه) الصلاة والسلام (يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن) أى والحال أن من (حوله) من الصحابة (أو) من هو (مزاجه في مكانه) كعائشة اذ كانت معه بفراش واحد (لا شعوره بذلك) وانكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدى الى انكار ما ذكر من مشاهدته النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر وإلحاد في الدين (وهذا) أى ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابه ما وان لم يشاهد ذلك انما قلناه به (لان الادراك والاسماع) عندنا معشر أهل الحق (بخلق الله تعالى فاذا لم يخلفه لبعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء) وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به (الالم واللذة (من الحياة) الى جسد الميت (تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في إعادة الروح) اليه أيضا (فنعوات لازم

الروح والحياة (الافى العادة) فقالوا لا تلزم بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن الخنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم (و) أما (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتم ألم الروح والتراب جميعا) فهذا القول منه (يحتمل قوله) بالنصب أى يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح وجسمانيتهما) أى وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كهايمر (وقد ذكرنا أن منهم) أى من الخنفية (كلمة تريدى واتباعه من يقول بتجردها) أى الروح (لكنه) أى الماتريدى (نقل أثر أنه قيل) للنبي صلى الله عليه وسلم (يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذاب بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد) وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذى ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة (ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاءه) أى أجزاء الجسد (الصغار) وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل به إدراك الالم واللذة منها لا بجملة (ومنها) أى من الخنفية (من أوجب التصديق بذلك) أى بعذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكييفية) أى بكييفية عود الروح والادراك (بل) طريقه هو (التفويض) أى تفويض علم كيفية ذلك (الى الخالق عز وجل) كما هو شأن السلف رضى الله عنهم في تفويض علم ما يشكل

(قوله وقول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتم ألم الروح والتراب جميعا) يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتهما وقد ذكرنا أن منهم كلمة تريدى وأتباعه من يقول بتجردها) قلت الذى تقدم عن الماتريدى فى الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد الموت فلا يختص التول بتجردها بالماتريدى قال الامام القنوى وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها فيتم ألم ذلك الجسد كالشمس فى السماء وفورها فى الارض

ظاهره اليه سبحانه وتعالى (والاصح أن الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (لا يستلون) في قبورهم (ولأطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا أنه قد ورد أن بعض صالحى الامه يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي أن رجلا قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة

وأما أرواح المؤمنين في عليين ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الأرض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم إذا كان به ألم ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله (قوله والاصح أن الانبياء صلى الله وسلم عليهم لا يستلون ولأطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا أن غير النبي انما يستل عن النبي فكيف يستل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤال في العمد ويستل أطفال المؤمنين وقال الامام القونوي وأما الصبي اذا سئل يلقنه الملك فيقول له من ربك ثم يقول له قل الله ربى ثم يقول له ما دينك ثم يقول له قل ديني الاسلام ثم يقول له ومن نبيك ثم يقول له قل نبي محمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسأل الصبي الرضيع ولا يلقنه الملك بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلوة والسلام بالجواب في المهد حتى قال انى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أينما كنت الآية وبهذا القول نأخذ قال واذا مات الميت ولم يدفن أيا ما ثم دفن هل يسأل في القبر أم في البيت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن في القبر فاذا دفن من حينئذ يسأل لان الآيات الواردة في سؤال المنكر ونكير انما وردت في القبر وبذلك نأخذ وقال بعضهم يسأل في بيته في ليلة تلك تصعد الأرض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل ولانه روى في الاخبار انه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الاول أحسن كذا قيل فلو مات رجل

وكن رابط يوم اوله في سبيل الله فحق صحيح مسلم رابط يوم اوله خير من صيام شهر  
وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن من الفتان  
واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبياء عليهم الصلوة والسلام مع علو مقامهم المقطوع  
لهم بسببه بالعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلا أنهم  
مؤمنون غير مكلفين (و) قد (اختلف في سؤال أطفال المشركين) في (دخولهم)  
هل يدخلون (الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره) فلم يحكموا في حقهم بسؤال  
ولا بعدمه ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار  
متعارضة) بحسب الظاهر منها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أطفال المشركين

في الغربة فجعلوه في التابوت ليحملوه الى بلده متى يسأل أفي القبر أم في التابوت قال الفقيه  
أبو جعفر الحر الجبلي يسأل في التابوت لأنه كالقبر وقال أبو بكر الاعمش لا يسأل ما لم يدفن في  
القبر لان الآيات وردت في سؤال منكرو ونكيري في القبر وقال النسفي يسأل اذا غاب عن  
الآدميين واذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسؤول قال والحكمة في السؤال ان الله  
تعالى قال في الابتداء ألسن بربكم قالوا بلى شهدنا فشهد الله عليهم فلما أخرجهم الى الدنيا  
شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الانبياء والمؤمنون بذلك فاذا مات ودخل القبر سأله الملائكة  
عن هذه الشهادة فشهد بهم في قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فاذا جاء يوم القيامة جاء  
ابليس ويريد أن يأخذه ويقول هذا من شيعتي لانه سعى في المعاصي فيقول الله تعالى  
لا سلطان لك عليه لاني سمعت منه التوحيد في الابتداء والانهاء والرسول سمعوا منه ذلك في  
الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه في الانتهاء فكيف يكون من شيعتك وكيف يكون لك  
عليه سلطان اذهبوا به الى الجنة (قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم  
الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة) قالت قال التمسك ساري في شرح العمدة وعند غيرهم  
يسألون (قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة)

فقال الله اذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الحديث ومنها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والاطفال فقال هم منهم أو قال هم من آبائهم والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أى الطريق الذى ينبغى أن يسلك فى حكمهم (نفويض علم أمرهم الى الله تعالى) لان معرفة أحوالهم فى الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل الامر بالمسألة عن الكلام فى حكم الاطفال فى الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفى فى الكافى رواية التوقف عن أبى حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين فى المشيئة لطاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر أنهم فى النار والثانى التوقف والثالث الذى صححه أنهم فى الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة المعراج فى الجنة وحوله أولاد الناس (وقال محمد بن الحسن أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل الى

فالسبيل نفويض علم أمرهم الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن أعلم أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب قلت قال التمسارى فى شرح العمدة وعنه غير أبى حنيفة يسألون وحكى فى شرح مسلم فى أطفال المشركين ثلاثة مذاهب الاول أنهم من أهل الجنة قال النووى وهو الأصح والثانى أنهم من أهل النار والثالث التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر الاطفال فى أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فاطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير إشارة الى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة بكل أمرهم الى مشيئة الله تعالى كما هو رأى أبى حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم أنهم من أهل الجنة اذ لم يضر منهم كفر وقال بعضهم أنهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم من

ما رجحه النووي وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضيقة لا تطيل بذكرها والله  
 أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتعمون وقال بعضهم هم من أهل النار تبعالا بآتهم وأما  
 الاخبار الواردة فيهم فروى البخاري والترمذي من حديث سمرة بن جندب أن النبي  
 صلى الله عليه وسلم قال أتاني الليلة آتيان فذكر حديث الرؤيا لي أن قال وأما الرجل  
 الطويل الذي في الروضة فانه إبراهيم وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة  
 قال فقال بعض المسلمين يا رسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وأولاد المشركين وروى أبو يعلى عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم سألت ربي عن الأطفال من ذرية البشران لا يعذبهم فأعطانيهم وروى أبو داود  
 الطيالسي عن عائشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله ذراري المؤمنين قال من آباؤهم  
 قلت بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي رواية عنها قالت سألت رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم في النار يا عائشة قلت فماذا تقول في أطفال  
 المسلمين فقال هم في الجنة يا عائشة قلت فكيف ولم يدركوا الأعمال ولم تجر عليهم  
 الاقلام قال ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين وللحرث بن أبي اسامة عنها سألت  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة قال في الجنة يا عائشة  
 قالت فقلت فأطفال المشركين أين هم يا رسول الله يوم القيامة قال في النار يا عائشة قالت  
 فقلت له فكيف ولم يبلغوا الخنث ولم تجر عليهم الاقلام قال ان الله خلق ما هم عاملون لأن  
 شئت لأسمعك من تضاعفهم في النار وعن خديجة رضي الله تعالى عنها قالت بأبي أنت  
 وأمي أين أطفال منك قال في الجنة قالت وسألت أين أطفال من أزواجي من المشركين  
 قال في النار قلت بغير عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وعن البراء بن عازب قال سئل رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم مع آباؤهم فقل انهم لم يعملوا فقال الله  
 أعلم بما كانوا عاملين رواه أبو يعلى وروى أبو بكر بن أبي شيبه والطيالسي والموصلي عن



التوفيق ﴿ (الاصل الرابع الميزان وهو حق) ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو يمكن فوجب التصديق به (قال) الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة (الآية) وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأما هاهوية (وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت

أنس رضى الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال لم يكن لهم حسنات فيجازوا بهم فيكونون من أهل الجنة ولا سيئات فيعاقبوا فيكونون من أهل النار هم خدم أهل الجنة وروى الطيالسي عن ابن عباس رضى الله عنهما أتى على زمان وأنا أقول أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثني فلان عن فلان فلقيت الذي حدثني عنه فحدثني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنهم فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي لفظ لابن أبي شيبة ربههم أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا عاملين قلت وقد روي هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوض أمرهم إلى الله تعالى (الاصل الرابع الميزان) قلت عتقه في العمد بما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرا والعقل قاصر عن ادراك كيفيةته (قوله وهو حق) قلت وأذكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض ان أمكن إعادتهم لم يكن وزنها ولا نهاهم لومة عند الله فوزنهم عبت (قوله قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأما هاهوية) قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية والجواب عن دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلها بحسب درجاتها عند الله تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في الثواب كما روى الترمذي عن ابن عمر بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله استخلص رجلا من أمتي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه

موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم (١) في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين  
الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوى على الثانى  
وكثير من المفسرين على الأول وأما الموازين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم  
القيامة فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقى له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير من  
المفسرين عملاً بالحقيقة لا مكانها وقد أسند الألبانى في كتاب السنة له عن سلمان  
الفارسى رضى الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحدها ما السموات  
والارض ومن فيهن لو سمعته وأسند عن الحسن البصرى أنه قال في الميزان له كفتان  
ولسان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات

تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر ثم يقول أتنكرون من هذا شيئاً أظلمك كتبني  
الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر قال لا يارب فيقول بلى إن لك عندنا حسنة وإنه  
لا ظلم عليك فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فيقول احضر  
وزنك فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات قال فانك لا تطم قال فتوضع  
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع  
اسم الله شيء وروى ابن المظفر في مسنده عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى ونضع  
الموازين القسط ليوم القيامة قال لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء  
كالسحاب أو كالنجم فيوضع في ميزانه فيبرح فيقال له هل تدري ما هذا فيقول لا فيقال  
هذا علمك علمته فتعلموه وعملوا به بعد ذلك ولترمذى عن أنس سألت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أن يشفع لي الحديث وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمئني عند  
الميزان ولا يداود عن عائشة رضى الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما في ثلاثة

(١) في جهنم خالدون كذا في النسخ والتلاوة بما كانوا ياتوا بما يظلمون كتبه مصححه

في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات ونقلت البطاقة رواه الترمذي والحاكم  
ورداثبت الكفتين في غير ما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم إلى  
أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه  
العدل الثابت في كل شيء وقد أسند الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كما يحزر  
الوزن يحزر الحق وقد دفع مائتك به بعض المعتزلة بأن الموزون صفائف الأعمال فان  
الكرام الكاتين يكتبون الأعمال في صفائف هي أجسام وقيل بل يجعل الله تعالى  
الأعراض أجساما فيجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما مظلمانية  
واقصر المصنف رحمه الله بحجة الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث  
حديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضا على أن الوزن ليس بحسب مقدار الحجم  
على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعمر وزن الأعمال كل مكاف نبيه القرطبي على أنه لا يعمر  
واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت  
الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يعبد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب  
قط تنويه بأشرفه وسعادته على رؤس الاشهاد وأن يوزن عمل من ليس له حسنة لإعلاها  
بخزيه وفضيخته على رؤس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة  
الحسنات وجزاء مثل السيئات كما ستأتي الإشارة اليه في المتن قريبا ونبيه المصنف على  
وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال (أنه تعالى  
يحدث في صفائف الأعمال ثقلًا بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبرة بحجة الاسلام في  
عقائده يحدث في صفائف الأعمال وزنا الخ وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان

مواطن فلا يذكرا أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يشقل الحديث وعن  
الثاني بأنه أشار إليه بقوله ليظهر العدل في العقاب والفضل في الثواب فيقال هي  
وان كانت مع الومة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر الخ وقال غيره لعل في الوزن حكمة

خلق الله تعالى في كفتها مبالغة في رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدر انتهت وهي  
مصرحة بأن الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصميفة والله  
سبحانه أعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصادان  
قيل فأي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة  
لا يستل عمداً يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا أي فيما مر من كلامه قال ثم أي  
بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بعمله بالعدل  
أو متجاوز عنه باللطف وقد تلخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف  
بقوله (حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله  
حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال ثقل الخ وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن  
يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على  
رؤس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء (فائدة) روى أبو القاسم اللالكاني  
في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً أن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل (ومن  
السميعات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة  
يرده الأخبار ويضاعفها) أي تردعنه (الأشعار وردت به الأخبار الصالح) التي يبلغ  
مجموعها التواتر المعنوي (فوجب قبوله) أي قبول الوارد فيه (والإيمان به) فمن الأخبار

لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه سئل الإمام علي بن سعيد الرستغفني  
عن الكفار هل لهم ميزان فقال لا وسئل مرة أخرى فقال لهم ميزان لكن المراد منه  
ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى لكن المعنى به تمييزهم إذا الكفار حينئذ متفاضلون  
في العذاب قال الإمام القنوني وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم  
القيامة وزناً أي لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض (قوله ومن السميعات الكوثر  
وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة يرده الأخبار ويضاعفها  
الأشعار وردت به الأخبار الصالح فوجب قبوله والإيمان به) قلت من الأخبار ما في

الصحيح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماءؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظم أبدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماءؤه أبيض من الورق أي الفضة وحديث أنس عندهما أيضا ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية له - ما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر عرضه مثل طول ما بين عمان إلى أيلة وفي رواية له - ما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جرباء وأذرح قال بعض الرواة - ما قربتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملثة وثش - يد الميم بلدة بالاردن وجرباء بجيم مفتوحة فراءمهملة فو حدة بعدها مة وأذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة شاء مهملة والحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان أحدهما أن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد انما القصد

الصحيحين عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر زواياه سواء ماءؤه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظم أبدا ومنها أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي أبعد من أيلة إلى عدن أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وأنيته أكثر من عدد النجوم وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني فرطكم على الحوض وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة كأن الأباريق فيه النجوم وعن جندب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض متفق عليه وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

الاعلام بسعة الحوض جدا وأنه ليس كرياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك نشاطا في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله أعلم \* الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن أن يستدل له بحديث الصحيحين عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا في المسجد إذا غشي إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فإنا ما أضحكنا بأمر الله قال نزلت على أنفاس سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر إن شانئك هو الابتر ثم قال تدررون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال فإنه ثمرو عذبة ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آئنته عدد نجوم السماء الحديث وانما ينجه الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض عائد الى النهر والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير وان ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين ان الكوثر ثمرة في الجنة عليه حوضي وقد نقل عن جع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث

عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم ينظم أبدا وعن أبي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آية الحوض قال والذي نفس محمد بيده لا آئنته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة آية الجنة من شرب منها لم ينظم آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة عرضه مثل طولهما بين عمان الى أيلة وماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل أخرجه مسلم والترمذي وليس عند الترمذي يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفي أخرى ما بين لابتي حوضي وفي أخرى قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وفي أخرى مثله وزادوا أكثر من عدد نجوم السماء وفي أخرى ان قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء اليمن وان فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء أخرجه البخاري ومسلم وعن

المعراج تصریح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال  
اليه ابن عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيته صلى  
الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتيته صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف  
وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال  
في الكوثر هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه قال أبو بشر الراوي عن سعيد قلت  
لسعيد فان ناسا يرمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير  
الذي أعطاه الله إياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي أن النهر يعد الحوض وأن  
ماءه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض أن ماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل  
يغت فيه ميزابان يعدّان من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء  
بغين معجبة فثناة فوقية يغت بالضم إذا جرى جريا متتابعه صوت ويقال إذا تدفق تدفقا

حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول حوضي ما بين صنعاء والمدينة  
فقال المستورد ألم تسمعه قال الاواني قال لا قال المستورد ترى فيه الآنية مثل  
الكواس كعب أخرجه البخاري ومسلم وعن أبي سلام الحبشي قال بعث إلى عمر بن  
عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين لقد  
شق على مركبي البريد فقال يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك  
حديث تخذّثه عن ثوبان رضي الله عنه عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحوض  
فأجبت أن تشافهني به فقلت حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حوضي  
مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء مأؤه أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه  
عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم يظم أبدا أول الناس ورودا على فقراء  
المهاجرين الشعث رؤسا الدنيس ثيابا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب  
السدد فقال عمر قد نكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد  
لأجرم لأغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوب الذي يلي جسدي حتى يتسخ رواه الترمذي

متتابعاً ﴿١﴾ (الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار) أى ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلا أنه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن أبي هريرة رضي الله عنه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة لموزن فيه السموات والأرض لو ضعت فتقول الملائكة يا رب لمن ين هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد موسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفاً قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرفف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض مزلة والدحض يسكون الحاء المهملة الزاق والمزلة هو المكان الذي لا تثبت عليه القدم الأزات (يرده كل الخلاق) وورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد) المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى (ثم ننجي الذين اتقوا) أي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثياً أي يسقطون) وفسر بعضهم الورد بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن الورد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورد والدخول لا يبقى برؤف فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم حتى إن النار أوقال لجهنم

(الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف ترده كل الخلاق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) كان على ربك حتماً مقضياً (ثم قال ثم ننجي الذين اتقوا) أي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثياً أي يسقطون



اضحيجبامن بردها ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذرا الظالمين رواه أحمد وابن أبي شعبة وعبد  
 ابن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذرى على عزوه لأحمد والبيهقي  
 وقال في اسناد أحمد رواه ثقات وفي اسناد البيهقي انه حسن (و) قد (وردت به) أى  
 الصراط (الاخبار كثيرا) وقدمنا بعضها (قال تعالى) خطابا للملائكة احشروا الذين  
 ظلموا وأزاجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من  
 المعتزلة ينكرونه) أى الصراط كعبد الجبار والجبارى وابنه فى إحدى الروايتين عنهما  
 وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم) وانكارهم إياه (لمبا فيه من تعذيب الصالحاء  
 و) الحال أنه (لأعذاب عليهم قلنا) جوابا عن ذلك (هو) أى وضع الصراط على الصفة  
 المذكورة وورد الخلائق إياه أمر (ممكنا) وورد على وجه الصحة) فى الاخبار التى قدمنا

فيها ووردت به الاخبار كثيرا قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) قلت أما أنه  
 جسر مدود على متن النار فى الصحيحين من حديث أبى سعيد الخدرى ثم يضرب الجسر  
 على جهنم وفيهم ما من حديث أبى هريرة ويضرب الصراط بين ظهري جهنم وأما  
 ان صفة ما ذكره فليس فى الصحيحين وقد جاء شئ من ذلك فى كتاب عبد الله بن المبارك عن  
 عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغان الصراط يوم  
 القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض مثل الوادى الواسع وإنما  
 فيها قيل بأمر رسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه كلاليب الحديث (قوله وهو ورود  
 النار المذكور فى قوله تعالى وان منكم الاواردها) هذا فى قول ابن مسعود والحسن  
 وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الاوثان وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه  
 الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فجر  
 الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى ان للنار ضجيجا من بردها (قوله قال الله  
 تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) قلت قال فى التفسير أى عرفوهم طريقها يسلكوها  
 والمطلوب النزاع ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما فى الصحيحين وفى الترمذى

بعضها (فردته ضلالة) لانه رد لما صح ورود السنة به وقوله (وهذا لان القادر) الخ  
 جواب سؤال هو أن يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعور وأحدث من  
 السيف والجواب هو أن القادر (على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير  
 الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء  
 ولا يخلق في ذاته هو يا الى أسفل ولا في الهواء انحرافا وليس المشي على الصراط بأعجب  
 من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة والسلام لماذا ذكر أن الكافر يحشر على وجهه  
 كيف يعيش على وجهه) والحديث في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه ولفظه أن  
 رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (قال أليس الذي أمشاه  
 على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا (قادر على أن يعيش على وجهه) يوم  
 القيامة (فيمر ناس عليه) أي على الصراط (كالبرق) ناس (كالبحر) ناس (كالجوداد  
 وآخرون يسقطون) في النار (على ما) ورد (في الصحيح من الاخبار) ومن ما في الصحيحين  
 عن المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شعار المؤمنين على  
 الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 أن يرفع لي يوم القيامة فقال ان شاء الله فانا فاعل قلت فأين أطلبك قال أول ما تطلبني  
 على الصراط قلت فإن لم ألقك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فإن لم ألقك  
 عند الميزان قال فاطلبني عند الخوض فاني لأخطئ هذه الثلاثة مواطن ولا يبي داود  
 عن عائشة رضي الله عنها قالت ذكرت النار فبكيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ما يبكيك قلت ذكرت النار فبكيت فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة فقال أما في ثلاثة  
 مواطن فلا يذكرك أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يشقل وعند تطاير الصحف  
 حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط إذا وضع  
 بين ظهري جهنم حتى يجوز وستأتي أحاديث أخر تدل على ذلك ان شاء الله (قوله فيمر  
 ناس عليه كالبرق وناس كالجوداد وآخرون يسقطون على ما في الصحيح من الاخبار) قلت

وغيرهم ما عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى أن قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكجاويد الخيل والر كاب فجاج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم ﴿(الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن)﴾ وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين (انما يخلقان يوم القيامة) قالوا (لان خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا بسئل عما يفعل

جاء في حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم وتخل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض منزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسكة تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكجاويد الخيل وكالر كاب فجاج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم رواه البخاري ومسلم من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة فيأتون محمد فيؤذن له وترسل الامانة والرحم فيقومان بجني الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع في طرفه عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشر الرجال تجري بهم أعمالهم ونيبكم قائم على الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجي الرجل فلا يستطيع السير الا زحفاً قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فخمدوش ناج ومكدوش في النار (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض المعتزلة) قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله انما يخلقان يوم القيامة لان خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت وتمسكوا من السمع بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً أي نخلقها وبأنهم مالوا كاتماً وجودتين لما جاز هلاكاً كل الجنة لقوله تعالى أكاهادائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض

سبحانه قالوا (ولأنهم ما لو خلقنا الهام لمكننا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه) واللازم باطل  
 للاجماع على دوامهما ولأنهصوص الشاهدة ببقاء كل الجنة وظلها (والجواب تخصيصهما  
 من) عموم (آية الهلاك) المذكورة (بجمعين الأدلة) أي الآية المذكورة وما يدل على  
 وجودهما الآن (كقوله تعالى في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي  
 كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة  
 فكلا) من حيث شئتما (إلى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله  
 على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض المعتزلة (يشبه التلاعب أو العناد إذا المتبادر  
 المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (في إطلاق الشارع ليس إلا) الجنة (الموعودة  
 بالسنة وكثرة) بالجرأى وفي كثرة (من الظواهر) أي ظواهر كثيرة من الكتاب

السماء والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو عالم خارج عنه مستلزم  
 لجواز الخرق والانتهاك وهو باطل (قوله ولأنهم ما لو خلقنا الهام لمكننا لقوله تعالى كل شيء هالك  
 إلا وجهه) قلت ليس في ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل السنة ولا ما يدل لاهل الاعتزال  
 وقد قرر دليلهم هكذا لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لكن التالي باطل فيكون المقدم  
 وهو كونها مخلوقة باطلا أيضا أما الملازمة فلا تنهاى سوى الله تعالى وكل ما سوى الله  
 تعالى فهو منعدم لقوله تعالى كل شيء كل هالك إلا وجهه فالجنة تنعدم وأما بطلان  
 التالي فللقوله تعالى أكاهادائم ودواماً كوله ليس مستلزم دوامها إذ وجودها كوله لا بدون  
 وجودها محال غير معقول وإذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك لعدم  
 القائل بالفصل (قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك بجمعين الأدلة كقوله تعالى  
 في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن  
 كقصة آدم وحواء وقوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها إلى أن قال وطفقا  
 يخصفان عليهما من ورق الجنة قوله وحمل مثله جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة في  
 قصة آدم بستان من بساتين الدنيا

والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لا تكاد تحصى للمستقرئ  
تفيد ذلك) أى تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب (وتصيرها)  
أى تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة (قطعية) في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها  
وان كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد ليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر  
قوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وقوله تعالى ولقد رآه نزله أخرى عند سدرة  
المنتهى عندها جنة المأوى وكحديث الاسراء وكحديث الكسوف (والاجماع من  
الصحابه) رضى الله عنهم فانهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه  
التبعية) أى طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير  
الآيات المذكورة والا حاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة  
ما ذكرناه (وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا) وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول)  
من الجنة (الى) دار (الدنيا) أى الارض (ولو كانت) الجنة (فيها) أى فى الدنيا (لم يقل  
إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لا بليس (اخرج منها لايسـ يلزم نفيه) أى نفي كونها  
الجنة الموعودة التي هي دار الثواب (لانه) أى الخروج (يجامع الهبوط ونفي الفائدة) فى  
خلق الجنة الآن (ممنوع اذهى دار نعيم أسكنها) تعالى (من يوحدده ويسبحه بلا فترة)

(قوله وقال الله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا الخ) جواب ثان عما أجيب به (قوله ونفى  
الفائدة ممنوع) جواب دليلهـ هم قلت لو كان الامر الى فى هذا قلت بدل قوله والجواب  
تخصيصه ما الخ ولاهل الحق قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها  
السموات والارض أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار اتي أعدت للكافرين واذا  
كانت امةـ دين الان كانا واقعيتين والا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى ولقد رآه نزلة  
أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وهي ليست الادار الثواب باجماع الامة فصح  
أنها فى السماء وأنهما مخـ لوقه الآن واذا كانت مخلوقة كانت النار مخـ لوقه لعدم القائل  
بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طائر يعلق فى شجرة الجنة حتى يرجعه

عن التوحيد والتسبيح (من الحور والولدان والطير) وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما  
مر أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي  
حنيفة إلى أن الحور) العين (لا يتن) وأنهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في

الله إلى جسده يوم يبعثه رواء مالك في الموطأ وابن منده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت  
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وزاد في الجنة  
شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقوله  
صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها فقال  
وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها فحفظها بالأسكاره فقال اذهب فانظر إليها فنظر إليها فقال  
لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ولما خلق الله النار قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب  
فنظر إليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فبقي دخلها فحفظها بالشهوات فقال اذهب فانظر إليها  
فذهب فنظر إليها فقال لقد خشيت أن لا يسمع منها أحد إلا دخلها رواء الترمذي وأبو داود  
وزاد النسائي في ذكر الجنة بعد قوله قال لجبريل اذهب فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها  
فيها وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبي هريرة وقوله صلى الله عليه وسلم تحتاج الجنة  
والنار الحديث رواء البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقوله صلى  
الله عليه وسلم إن الله تعالى أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة وغرس غراسها  
وقال لها تكلمي فقالت قد أفلم المؤمنون فقال طوبى لك منزل الملوكة رواء عبد الله في  
المنتخب وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فاذا نهر يجري ضفتاه خيام اللؤلؤ  
فصرت بيدي إلى الطين فاذا أمسك أذفر قلت يا جبريل ما هذا قال الكورث الذي أعطاك  
الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشقة فاذا أنا بالغميصاء  
بنت ملحان رواهما ابن أبي شيبة وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فاذا أنا بقصر من  
ذهب فقلت لمن هذا فقال الشاب من قريش فظننت أنني أنا هو فقلت من هو فقالوا العمر بن  
الخطاب رواء أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فראيت فيها عبدالم يعمل من

السموات ومن في الارض الامن شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذى والبيهقى من حديث  
 على رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجمة عاليجور العين  
 الخرسية غير أنه يدفع الاذى عن طريق المسلمين فشكر الله له فأدخله الجنة رواه النسائى  
 وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت فيها قراءة فقلت من هذا قبل حارثة بن  
 النعمان كذلك البر كذلك البر رواه أبوداود وقوله صلى الله عليه وسلم أوقد على النار ألف  
 سنة حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت  
 فهي سوداء مظلمة رواه الترمذى وقوله صلى الله عليه وسلم اذسمع وجبة أتدرون ما هذا قلنا  
 الله ورسوله أعلم قال هذا جر رمى به في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوى في النار الآن  
 حتى انتهى الى قعرها رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اشتكت النار الى ربها فقلت  
 رب أكل بعضى بعضا فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد  
 ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير أخرجه البخارى ومسلم وقوله صلى  
 الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم رواه البخارى  
 وقوله صلى الله عليه وسلم ان جهنم لا تستجر يوم الجمعة رواه أبوداود وقوله صلى الله عليه وسلم  
 من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث  
 مرات قالت النار اللهم أجره من النار رواه الترمذى والنسائى من حديث أنس وقوله صلى  
 الله عليه وسلم في حديث الايمان وان تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق  
 ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار رواه الحرث بن أبى اسامة في  
 مسنده من حديث رافع بن خديج وغيره هذه مما ذكر في صفتهم ما وصفة أهلها والجواب  
 عن الآية أن المراد منه الاعطاء واعطاء دار الآخرة لا يكون الا في القيامة وفي شرح  
 العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت وكذا  
 ما معها مما تلونا وروينا والله أعلم وقال في الجواب عن التمسك الثاني بقوله قلنا لا خفاء في  
 أنه لا يمكن دوام كل الجنة بعينه وانما المراد أنه اذا فنى شئ جىء ببدله وهذا لا ينافى الهلاك  
 لحظة على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن

يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقطن نحن الحالات فلا نبعد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع الى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلا) أي الزاعم أن لفائدة في خلق الجنة والنار الآن (لا ينفي وجود الحكمة) في نفس الامر (وان لم تحط) أنت (بها) علما وهو سبحانه (لا يسئل عما يفعل

يكون المراد ممكن فهو هالك في - دذانه - أي أن الوجود الامكاني بالنظر - رالى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكسارى وعن الثالث بأنه مبني على انتفاء الجزء وقد أثبتنا وجوده وقلمنا تحقق الجزء ضروري والاي يلزم انقسام رأس ابرة مثلا الى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم الى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها الى غير النهاية وهذا يدعي الاستحالة والله أعلم وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطلبين في هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطلوب الآخر وهو أنه لا فناء لهما ولا لأهلها أبدا عند أهل السنة والجماعة خلافا للجهمية فانهم قالوا يقضيان مع أهلها ما واستدلوا على ذلك بأنهم ما لم يقضي مع أهلها ما يلزم المشاركة مع ذات الله تعالى في البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وقوله تعالى خالدين فيها لا يبعثون عنها حولا وقوله تعالى في حق أهل النار لا يرضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا أهل الجنة خلود بلاموت ويا أهل النار خلود بلاموت رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ولمسلم والترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل أهل الجنة الجنة ينادى مناد لمن لكم أن تحبوا والتموتوا أبدا الحديث ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيمون والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهم مع أهلها - ما لا يوجب المشاركة لان الله تعالى واجب البقاء وهذه الاشياء جائزة البقاء ولان بقاءه تعالى لذاته وبقاءهم ما بقاء الله تعالى فأين أحدهم - ما من الآخر وقال في شرح العقائد وقوله - ما باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والله أعلم



(الاصل السابع في الامامة) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متماماته وبيننا وجهه هناك ووجه القول بأنهم آمنه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (هي) أي الامامة (استحقاق تصرف عام على المسلمين) وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف أن يقال عام الكذا الاعام على كذا وقد عرّف صاحب المواقف وشرحه الامامة بأنها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد تحوّه فانه قال هي رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرئاسة والخلافة عند التحقيق ليست الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب أهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهي داخله في التعريف دون ما ترتبت عليه أعني النبوة (ونصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الامة عندنا مطلقا (سمعا لا عقلا) أي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال

(الاصل السابع في الامامة وهي استحقاق تصرف عام على المسلمين ونصب الامام واجب سمعا) قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة (قوله لا عقلا خلافا للمعتزلة) قلت انما قال هذا بعض المعتزلة قال التكمساري هذا قول الجاحظ وأبي الحسين البصري والكعبى وأتباعهم وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصبهاني من المعتزلة لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولاهل الحق ثلاثة مطالب الاول وجوب نصب الامام والثاني شروطه والثالث تعيينه والمصنف ذكر الاول بغير دليل وقد استدله في شرح العقائد

بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكمعي وأبي الحسين عقلا وسمما وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الأمن دون الفتنة وقال فريق بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن وأما كون الوجوب على الأمة تخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا إلا أن الامامية أوجبوه عليه تعالى لفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معروفا لله وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا فعدم استغنى المصنف عن الاستدلال بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلا نه قدوات ارجاع المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات وبدؤا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعمين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الاتي فلعنه استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك (والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) باجتماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي رضي الله عنهم) أجمعين وانعقدت امامته ببايعته أهل الحل والعقد

بقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا أحمد والطبراني ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية خرجا من حديث معاوية ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولان الاممة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بني ساعدة وكذا بعد موت كل امام ولان كثير من

(ثم قيل) أى قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد فقيل (نص على) امامة (أبي بكر) رضى الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى امامة الصلاة وعزى هذا الى الحسن البصرى وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة أبي بكر نصا جليا (وقال الشيعة نص) صلى الله عليه وسلم (على) امامة (على) رضى الله عنه (والاكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة أحد) بعده (يعنى) لم يكن (أمر بها) ولكن كان يعلمها) أى يعلم لمن هى بعده (بإعلام الله تعالى اياه) دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على أنه علم بإعلام الله تعالى أنه لا يكره رضى الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للرأة السائلة ان لم تجدينى فأنى أبابكر فى جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه أريت ان جئت فلم أجده تريد الموت) وهو (مخرج فى صحيح البخارى) عن جبير بن مطعم قال أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع اليه قالت أريت ان جئت ولم أجده كأنهم اتقول الموت قال ان لم تجدينى فأنى أبابكر (وفيه) أى فى صحيح البخارى (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البئر والزرع منها) أى الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضى الله عنهما ما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أريت كأنى أنزع بدلو بكرة على قلب فجاء أبو بكر فنزع ذنوبا وذنوبين

الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة والمنالصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق واقامة الجمع والاعباد وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ونحو ذلك من الامور التى بين آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز أن يكتفى بذى شوكة فى كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لا يأتى سوى الى المنازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما شاهد فى زماننا فان

نزاعاً عيافاً والله يغفر له ثم جاء عمر فاستحق فاستحالت غراً فلم أر عبقرى من الناس يفري  
فريه حتى روى الناس وضربوا بعطن والبكرة بكون الكاف والقلب البتر قبل أن  
تطوى أى يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المجهمة الدلو اذا كانت مملوءة والغرب بفتح الغين  
المجهمة وسكون الراء المهمله آخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى الرجل القوى الشديد  
ويفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فاعيل تقول العرب فلان يفري الفري اذا كان  
يعمل العمل ويحمده تعظيماً لاجادته والعطن الموضع الذى تناخ فيه الابل اذا رويت ومن  
الظواهر المذكورة استخلافه فى امامة الصلاة كما سيأتى وقد استدل المصنف على عدم  
النص بقوله (واذا علمها) أى واذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما أن يعلمها  
أمراً (واقعا موافقا للحق) فى نفس الامر (أو) أمراً واقعاً (مخالفه) أى للحق (وكيف  
كان) أى على أى حالة كانت من الحالتين (لو كان المفترض) على الامة (مبايعة غيره) أى  
غير أبى بكر الصديق (لبالغ) صلى الله عليه وسلم (فى تبليغه) أى فى تبليغ ذلك المفترض  
الى الامة بأن ينص عليه نصاً ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتى لتوقف تعلق  
الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعى على نقله دل ذلك

قيل فليكتف بذى شوكه له الرئاسة العامة أما ما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل  
بذلك كما فى عهد الانبياء قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدين بالكن يخل أمر الدين  
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون  
سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون  
مبتتهم جاهلية قلنا المراد بالخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور  
الامامة والله تعالى أعلم ثم أقاض فى تعيينه فقال الامام الحق بعد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم قيل نص على أبى بكر الخ وهذا الى آخره هذا  
الاصل لتحقيق امامة الصديق رضى الله تعالى عنه

على أنه لا نص كما سيأتي ولما كان قد يقال هنا تغتالنا لم يبلغه لأنه علم أنهم لا يأتمرون  
بأمر فيه فلم تكن في تبليغهم إياه فائدة أشار إلى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب  
التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال ( كما بلغ سائر التكليف لأحد الذين علم منهم  
أنهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم إتمامهم مسقطاً عنه التبليغ ) فان قيل قد بلغه سرا  
بواحد أو اثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه مانبه عليه المصنف بقوله ( وتبليغ مثله سبيله  
الاعلان والتشهير ) أي تصيره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمراً مشهوراً ( دون  
اختصاص الواحده والاثنين لأنه أعمى أمر الامامة من أهم الامور العالية ) الشأن ( لما  
يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية العامة للرجال والنساء الصغار والكبار )  
فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق  
والدنيوية كدفع المغلب وتقويم الغوى والاحذ للضعيف من القوى وإزكاح الاباى  
والنظر في حال اليتامى وتولية القضاة والأمراء بحيث ينظم أمر المعاش ( مع ما فيه )  
أي في أمر الامامة ( من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة ) فان قيل يحتمل أنه صلى الله  
عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتهر فيما بعد  
عصره قلنا الجواب مانبه عليه بقوله ( ولو وقع كذلك ) أي لو بلغه على وجه الاعلان  
والتشهير ( لا شتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله في استمرار  
العادة ) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير فالظهور والاشتهار  
لازم لوجود النص ( وإذ لم يظهر ) أي ولكونه لم يظهر نص ( كذلك ) أي كما هو سبيل  
مثله ( فلا نص ) لا تنفاء لازمه من الظهور ( فلا وجوب لعلى ) أي لامامة على ( رضى  
الله عنه بعده ) أي عقب وفاته صلى الله عليه وسلم ( على التعيين ولزم ) من ذلك ( بطلان  
ما نقلوه ) يعنى الشيعة من الاكاذيب ( وسؤدوا به أوراقتهم من نحو قوله ) صلى الله  
عليه وسلم ( أنت الخليفة بعدى وكثير ) مما اختلقوه نحو سلموا على على باصرة المؤمنين

وأنه قال هذا خليفتي عليكم وأنه قال له أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وفاني ديني  
 بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن  
 أنس مرفوعا على يقضى ديني والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضى ديني كذلك وأنه  
 قال فيه أنه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف للدليل العقل الذي قدمه (حيث  
 لم يبلغ) شيء مما نلوه (هذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون  
 فيها إذ لم يصل علمه لأئمة الحديث المتأخرين) أي المواظبين (على التنقيب عنه كما اتصل  
 بهم كثير من ضعفوه وكيف يجوز في العادة أن يصح) ما نقلوه (آحادا) موصوفاً بأنه  
 (يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث) الحال أنه (يخفى) ما هو به هذه  
 الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ما هراى تام الخدق (الذين أفنوا أعمارهم في  
 الرحلات) جمع رحلة بكسر الراء أي الاسفار البعيدة (مشمرين) أي باذلين جهدهم  
 (في طلبه) في (السمي إلى كل من حسبه واعنده صبابة) أي قليلا (منه) وأصل الصبابة  
 وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق  
 بطلبه أوب بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والأوب  
 هنا المراجع وأصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر واردة اسم المكان (هذا) الذي  
 زعموه من نص صح آحادا عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفي عن  
 علماء الحديث (مما تقضى العادة بأنه افتراء) أي كذب مختلق (وهراء) بضم الهاء  
 وراء المهملة فألف مدودة فهمزة أي كلام فاسد قال الأزهرى في التهذيب قال أبو عبيد  
 الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في  
 خطأ (نعم روى آحادا قوله عليه) الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون  
 من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولوعبر المصنف بقوله صح  
 بدل روى لجري على اصطلاح المحدثين فإن روى عندهم من صيغ التمريض (وهو) أي

حديث المنزلة (مع أنه لا يكتفى في) اثبات (المطلوب) أى مطلوبكم وهو دعوى النص على  
امامة على لعدم صراحته في ذلك (و) مع أنه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة أبي بكر  
(غير مفيد لمطلوبهم اذ لم يرد) بصيغة المبني للمفعول (بعد المستثنى) وهو قوله لا نبى بعدى  
(العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه) وعلى هرون الصلاة و (السلام  
لا تفاء نسب الاخوة) الثابت لهرون (فبقى المراد البعض) أى بعض المنازل الكائنة  
لهرون (والسياق يبينه) أى يبين ذلك البعض (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قاله) أى  
القول المذكور (له) أى لعلى (حين استخلفه عند منصرفه الى تموك فقال على رضى  
الله تعالى عنه أتركنى فى المختلفين) وفى لفظ فى الصحيح تخلفنى فى النساء والصبيان  
(كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام ألا ترضى أن تكون منى عزلة  
هرون من موسى يعنى حين استخلفه عند توجهه الى الطور إذ قال له اخلفنى فى قومي  
وأصحب وهو) أى استخلفه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده  
من كل معاصريه اقتراضا ولا ندبا بل) يستلزم (كونه أهلا لها فى الجملة وبه نقول وقد  
استخلف عليه) الصلاة و (السلام فى مرار أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم  
ولم يلزم فيه ذلك) أى كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أى باستخلافه على المدينة عند  
سفره (وأما ما روى أحادا) فى جامع الترمذى أنه صلى الله عليه وسلم لم قال (من كنت  
مولا فاعلى مولا فمشترك الدلالة) لان لفظ المولى مشترك يطلق لعان هو فى كل منها  
حقيقة (إذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة  
المفعول (والتصرف فى الامور والناصر والمحجوب ومنه) أى من اطلاق المولى على  
المحجوب (قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء يعنى تلقون اليهم بالمودة) كما  
فى الآية الاخرى أول الممتحنة لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة  
(وتعين بعضها) أى بعض معانى المشترك للارادة (بلادليل) يقتضيه (غير مقبول)

لأنه تحكم (وتعميمه) أى المشترك (الزما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم  
المشترك فى مفاهيمه) أى معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها (لو) لم يكن اشتراكه معنويا  
بأن وضع وضعها واحدا اقدر مشترك وهو القرب المعنوى من الولي بفتح الواو واسكان  
اللام بمعنى القرب اذ كل من المعانى المذكورة موضع قرب معنوى كما لا يخفى على المتأمل  
بل (كان) أى قد يكونه (مشتراكا لفظيا) قد وضع وضعاً متعددًا بحسب تعدد  
معانيه حتى يجرى الخلاف فى تعميمه فى معانيه (مع أنه) أى القول بتعميمه فى معانيه  
(مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان (على  
ما يشهد به) أى بضعف المذهب المذكور (استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات  
منتف) خبر والمبتدأ تعميمه أى القول بتعميم المشترك اللفظى مع ضعفه منتف هنا  
(لامتناع ارادة) كل من (المعتق) بالكسر (والمعتق) بالفتح اذ لا يصح ارادة  
واحد منهما (فمعين) بعد انتفاء ارادة الجميع (ارادة البعض والاتفاق) منا ومنهم  
واقع (على) صحة (ارادة الحب) بالكسر أى المحبوب ويصح ان يقرأ الحب بالضم  
من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول (وهو) أى على (رضى الله عنه وأرضاه سيدنا  
وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الامام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وانما يجوزناه)  
فى قولنا فيما مر والمتصرف فى الامور (نظرا الى رواية الحاكم من كنت وليه) اذولى  
الانسان من بلى أمره وينفذ تصرفه عليه (وكونه) أى الولي أو المولى (بمعنى الاولى  
بالشئ لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أى الذى يعينه لارادة من بين  
المعاني التى تطلق على كل منها وأما تعلقهم برواية أنه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته  
من الصحابة ألسنت أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه فردود  
بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازى وغيرهما على أنه لا يعرف  
فى اللغة مفعول بمعنى أفعول التفضيل (مع ما يستلزم) جملة على الاولى (من نسبة



جميع الصحابة) رضى الله عنهم (الى الخطا وهو) أى اللازم أعنى نسبتهم الى الخطا  
(باطل بل) نقول (لما أجمعوا على خلافه) أى خلاف حمل الحديث على الاولى  
(قطعا بان ذلك المعنى) أى الاولى (غير مراد) من لفظ المولى والمولى (فظهر أن ليس  
حدهما) أى أحد المنقولات التى سـودوا بها أوراقهم (مع كونه آحادا يستلزم  
مطلوبهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالامامة من جميع من عداه (ولو كان  
هناك) أى فى الأدلة على المطلوب (نص غيرهما) أى غير المنقولات التى تبين بطلان  
دلائلها (يعلمه هو) أى على رضى الله عنه (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والانصار  
لا وردوه) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا فى الخلافة  
(تدينا) ممن يعلم ذلك النص (اذ كان) إرادته (فرضا) أى لكون إرادته فرض عين  
على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه) أى تركه على رضى الله عنه إراد النص  
الذى يعلمه (تقية) أى لاتقاء القنصل (مع ما فيه من ذنبه على) وهو من أجمع  
الناس (الى الجنب باطل) من وجهين (أما أولا فجرد ذكره) أى ذكر النص عليه  
(ومنازعة) فى الامامة (به ليس ظاهرا فى قتلهم) إياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض  
الانصار منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو الحباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة  
ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة  
و (السلام الأئمة من قريش فرجعوا عن محاجتهم بل غاية ما كان يتوهم) لورواه  
(عدم الرجوع اليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (وبهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع  
اليه (لم يثبت ضرر يسقط به الفرض) أى فرض تبليغه ما يعلمه من النص (والذى فى  
البخارى فى قصة سقيفة بنى ساعدة حين قال من قال من الانصار منا أمير ومنكم أمير  
قول أبي بكر رضى الله عنه نحن الامراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الامر الا  
لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا) ومتن حديث الأئمة من قريش رواه

النسائي من حديث أنس ورواه بمعناه الطبراني في الدعاء والبخاري وأفرده شيخنا  
الامام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا (وأما  
ثانياً فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم أحد) من الصحابة (به ممنوع) بل تمتنع  
عادة من مثلهم (لأنهم كانوا أطوع لله) من غيرهم من الأمة \* واعلم أن قوله فكونه  
الحليس وجهاً ثانياً بالبطلان كونه تقيّة كما لا يخفى إنما الوجه الثاني ما بعده في العبارة  
هنا خلل بتقديم وتأخير وحة هما أن يقال تلوقوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه  
مع علم أحد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض وأما ثانياً  
فلأنهم كانوا أطوع لله (وأعمل بحدوده) أي بالوقوف عندها وعدم تعدّيها  
(وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس) كما شهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير  
القرون قرني ثم الذين يلونهم (ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فان العشرة أبو بكر  
وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص واسمه  
مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقية من عدا  
أبا بكر وعلياً منهم (وفيمهم) أي في العشرة المبشرة (الذي نصر رسول الله صلى الله  
عليه وسلم في حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم لا تبغثن معكم أمينا  
حق أمين وبعثه رضى الله عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح) وحديث بشارة العشرة  
بالجنة رواه أبو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بالفاظ منها  
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وإني لغني أن أقول عليه ما لم يقل فيسألني  
عنه غدا إذا لقيت أبا بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة  
في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وأبو عبيدة  
ابن الجراح في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث  
بعث أبي عبيدة في الصحابين من حديث حذيفة قال جاء أهل نجران إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلاً أميناً فقال لا أبعث اليكم رجلاً أميناً  
 حق أمين فاستشرف لها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق أمين حق  
 أمين مرتين وفي رواية الترمذي قال جاء العاقب والسيد إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا  
 ابعث معنا أميناً قال فاني أبعث معكم الحديث وأهل نجران بنون منتهو حجة بجم  
 ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهود فجعلهم يهوداً سبق قلم أو وهم والسيد متقدم القوم  
 والعاقب الذي يعقبه أي يليه فيهم وفي الصحيحين أيضاً من حديث أنس أن رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال ان اكل أمة أميناً وان أميناً أي بها الامة أبو عبيدة بن الجراح  
 (فكيف يجوز على هؤلاء) الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة  
 وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله (أن  
 يعلموا الحق من ذلك) أي من أمر الامامة وتعيينه لانسان (ويتجاهلوا عنه) أي  
 يتكفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى يتك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء  
 لقلوبهم إياه أو خوف ضرر منهم (أو يرويه) لهم (أحد يجب قبول روايته فيتركوا  
 العمل به بلا) دليل (راجع) يقولون عليه معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعاً أو عادة  
 لانه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكنهان الحق) مع علمهم  
 به (لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وأدى) تجوز ذلك (الى أن  
 لا يجزم بشيء من الدين اذا غما أخذناه) أي الدين (بشعبه) أي بجميع أصوله وفروعه  
 (كله عنهم) رضى الله عنهم وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله  
 من نزغات الهوى والشيطان) جمع نزغة وهي النخسة استعيرت لميل النفس الى  
 ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان (واذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص على  
 على رضى الله عنه فان أثبتنا نصه على أبي بكر) رضى الله عنه (ثبت حقيقة امامته)  
 أي كونه حقيقاً (وان قلنا لم ينص عليه ثبت) حقيقة امامته (أيضاً أما الاول) أي النص

على امامته (ففيه) من الاخبار الواردة (ما هو صريح) فيها (وما هو اشارة) اليها (أما الاول)  
وهو الصريح (فقوله عليه) الصلاة والسلام في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في  
صحیح مسلم وغيره) من حديث عائشة رضي الله عنها ترفعه (اثنوني بدواة وقرطاس أكتب  
لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يأي الله والمسلمون ألا بأكبر) وهو في البخاري  
من حديثهما بعناه (وأما الثاني) وهو الاشارة (فما خصه به في ذلك المرض من اقامته  
مقامه في امامة الصلاة واقدر وجع في ذلك على ما في صحيح البخاري ان عائشة رضي الله  
عنها قالت له) صلى الله عليه وسلم (حين قال مروا أبا بكر فليصل بالناس ان أبا بكر رجل  
أسيف) أي كثير الأسف وهو الحزن (وانه ان يقيم مقامك لا يسمع الناس فقال مروا أبا بكر  
فليصل بالناس وفي رواية أخرى انه قالت لحفصة قولي له يا امر عمر الحديث فأبى حتى  
غضب وقال أنتن صواحب يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس) والحديث في مسلم أيضا  
بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالألفاظ أخرى في بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها  
لا أنتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن لا أنتن وروى الترمذي عن عائشة رضي الله  
عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي اقوم فيهم أبو بكر أن  
يؤتمهم غيره (و) نشأ (عن هذا) أي تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة أن  
(قال على رضي الله عنه حين قال أبو بكر أقبلوني كلا والله لا انقبلك ولا نسته قبلك قدر ضيق  
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مردينا أفلانرضاك لا مردنيا نا) ولم أقف عليه من حديث  
على ولا عنه وانما وقفت على حديث بعناه رواه الطبراني وآخر يقرب من معناه رواه أبو  
الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهماعن غير على وذکر رزين في  
في جامعہ أن أبا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن  
حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس ان الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولا ينكم  
ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم فولوامن شئتم فقالوا لا انقبلك

(وهذا) أى ما ذكرناه من الإشارة بتقدمه لامامة الصلوة فى مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو (لان المقصود من نصب الامامة) وحذف الهاء من لفظ الامامة أولى (بالذات) والقصد الاول (اقامة أمر الدين) أى جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن وإماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه (و) أما (النظر فى أمور الدنيا وتديرها) كاستيفاء الاموال من وجوهها واىصالها لمستحقها ودفع الظلم ونحوها فقصودنا بالانه (انما هو ليقترغ) بالبناء للفعول أى ليمتد فرغ العباد (لذلك) أى لأمر الدين فان أمور المعاش اذا انتظمت فلم يعد أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق فى بيت المال أو غيره الى حقه فترغ الناس لأمر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فاذا) بالتموين أى فاذا كان المقصود من نصب الامام أولاً وبالذات أمر الدين فقد (رضيه) أى رضى صلى الله عليه وسلم الصديق رضى الله عنه (لأمر الدين) وهو الامامة العظمى بتقدمه لامامة الصلوة على الوجه المذكور فتقدمه صلى الله عليه وسلم إياه فى الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك وقوله (مع العلم) متعلق بقوله رضيه أى فقد رضيه لأمر الدين رضاهم محو بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم (بشجاعته) أى بشجاعة الصديق رضى الله عنه (وثبانه دائماً) وهما الوصفان الأهمان فى أمر الامامة لاسيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهما قوله وفعله (القد قال لعروة بن مسعود) الثقفى فى صلح الحديبية كفى الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم كأتى بك وقد فتر عنك هؤلاء مص بظلال اللات أنحن نفرغنه) وندعه (استبعاد أن يقع ذلك وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه أى وقتاله (مانعى الزكاة) الخ دليل شجاعته (و) قتاله (مسيبة مع بنى حنيفة و) الحال أنه قد وصفهم الله تعالى (بأنهم أولو بأس شديد فى قوله تعالى قل للخافين من الاعراب استدعون الى قوم

أولى بأس شديد) تقابلونهم أو يسلمون (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية  
منهم الزهري والكلبي ولوعبر بقوله وقاتل ما نبي الزكاة ومـ... الآية بدل قوله وقاله لا فاد  
المقصود مع الرضوخ (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أي وثباته (عند مصادمة  
المصائب المدخشة) التي تقتضي لعظمها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه  
(كما كان) أي مثل ثباته الذي كان (منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبي صلى  
الله عليه وسلم) أي خبر موته (فذهلوا وحزم عمر رضي الله عنه) وهو من هو في الثبات (أنه  
عليه) الصلاة والسلام لم يمت وقال (رضي الله عنه) (من قال ذلك) أي أن النبي صلى الله  
عليه وسلم مات (ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السبخ) بضم السين المهملة وسكون  
النون وبجاءه مهملة موضع معروف في عوالي المدينة (فدخل الحجر الكريمة) فكشف  
عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف أنه قدم مات فأكب عليه بقبله (ثم خرج)  
إلى الناس (فاستسكت عمر) رضي الله عنه أي طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (فأبى) عمر  
رضي الله عنه (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (وتكلم فأنحاز الناس  
إليه) لعلمهم بعلو شأنه (نخطبهم وقال) في خطبته (أما بعد فن كان يعبد محمداً فان محمداً  
قدم مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت  
من قبله الرسل أفان مات أو فتل انقلبتم على أعقابكم الآية) إلى قوله الشاكرين  
(فأمن الناس) أي صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم  
الآية (وخرجوا إليه هجولاً تلاتها) أي يكررونها (كأنهم لم يسمعوا قبل ذلك) اعظم  
ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد  
في الصحيح (وأما الثاني) وهو تقدير عدم النص على أبي بكر أي تعيينه للإمامه (ففي إجماع  
الصحابة) رضي الله عنهم على امامته (غنى) عن النص (أذهو) أي الإجماع (في ثبوت  
مقتضاه) وهو الأمر الذي أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) في ثبوت ما تضمنه (وقد

أجمعوا عليه) أى على إمامته (غير أن عليا والعباس وبعضا) كالزبير والمقداد (لم يبايعوا  
 في ذلك الوقت) الذى عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر رضى الله عنه (اليهم) بعد ذلك  
 (لجأوا فقال) لمن حضر من الصحابة (هذا علي بن أبى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار  
 فى أمرى ألا فأنتم بالخيار جميعا فى بيعتكم إياى) فإن رأيتم لها غيرة فإنا أول من يبايعه  
 فقال على رضى الله عنه لا نرى لها أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين) فتم بذلك  
 إجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة فى مغازيه أن عليا والزبير رضى الله  
 عنهم قالوا ما غضبنا إلا لأننا أخرنا عن المشورة وأنا لنرى أن أبا بكر أحق الناس به بعد رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم وإنه صاحب الغار وثانى اثنين ولما نالنا عرف له شرفه وسنه واقدأمره  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى بالناس وهو حى انتهى ما نقله ابن عقبة وتختلف على  
 رضى الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم يبايعهم ليس قاذفا فى الإجماع (وغاية الأمر أنه  
 راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك رضى الله عنهم أجمعين (الاصل  
 الثامن فضل الصحابة الأربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم فى الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم  
 عثمان ثم على رضى الله عنهم (أد حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع  
 عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه (وقد ورد عندناؤه عليهم كلهم  
 ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة والسلام لبعضهم على بعض ان لم يكن  
 دليلا (سمى يصل المينا قاطعى فى دلالة) وسنده (إلا الشاهدون لذلك الزمان) يعنى زمان  
 الوحي والتنزيل وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (الظهور قرآن  
 الاحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من لم يشهد ذلك (و) لكن (قد) وصل إلينا  
 سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لنا صريحا) من بعضها (ودلالة) واستنباطا من  
 بعضها (كفى صحيح البخارى) بل فى الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضى الله  
 عنه (حين سأله) أى حين سأله عمرو والنبي (عليه) الصلاة والسلام (فقال) (من أحب

الناس اليك من الرجال فقال أبوها يعني عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث  
ولفظه في الصحيح قلت أي الناس أحب اليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال أبوها قلت  
ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وفي رواية لست أسألك عن أهلك انما أسألك عن  
أصحابك (وتقدمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم  
على القوم أفضلهم علمًا وقراءة وخلقا وورعا فثبت) بجمع ما ذكر (أنه كان أفضل  
الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي  
صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي صلى الله  
عليه وسلم لانفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى  
الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابن داود كنا نقول ورسول الله صلى  
الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد  
الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح  
البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي) يعني عليا رضي الله عنه (أي الناس  
خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر ونخشب أن  
يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) رضي الله عنه  
(مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الاول  
والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة)  
في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم علي بعدهم) أي بعد  
الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) اجماعهم (على أنه كان أفضل من بحضرة) من  
الصحابة أي من كان موجودا منهم وقت تقديمه (وكان منهم) أي من الذين بحضرة  
(الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وانما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد  
ابن زيد مع وجودهما اذ ذلك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى



أن عرضت عليهم المبايعة بعدهم قتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين (فثبت) بذلك (أنه)  
 كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريد به خاص وهو من عد النبيين كما لا يخفى  
 وينبئ عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين \* أحدهما أنه  
 لا يلزم من مجرد إجماعهم على تقديمه في عقد الإمامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد  
 الإمامة للفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه \* الثاني أنه لا يلزم من كونه أفضل من  
 بحضرته كونه أفضل الخلق من بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الإجماع  
 المذكور كأبي عبيدة بن الجراح وحزرة والعباس وفاطمة نعم إذا ضم إلى ذلك الإجماع على  
 أنه أفضل من عد الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع  
 (هذا) كما ذكرنا (واعتماد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم  
 وجوباً بآيات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم) كما أنى الله  
 سبحانه وتعالى عليهم إذ قال كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال تعالى وكذلك جعلناكم  
 أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس وسطاً أي عدولاً خياراً والصحابة هم المشافهون  
 بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي  
 والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين  
 معه أشد على الكفار رجاء يبينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وقال  
 تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة (وكذا) أي وكثنا الله  
 عليهم أنى عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال  
 (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما (و) أنه صلى  
 الله عليه وسلم قال (لأنفق أحدكم) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا نسبوا  
 أصحابي فلو أن أحد أنفق (مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) وفي رواية لهما  
 فإن أحدكم بكاف الخطاب وفي رواية الترمذي لو أنفق أحدكم الحديث والنصيف بفتح

النون لغة في النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم أخرجه  
الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم  
فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد  
آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أخرجه الترمذي وإنما على هذا الحديث كتابة  
مختصرة (وما جرى بين معاوية وعلی رضي الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم  
قتله عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهم من بؤرة العومة (كان مبنيًا على  
الاجتهاد) من كل منهما (لما نازعة من معاوية) رضي الله عنه (في الإمامة اذ ظن على)  
رضي الله عنه (أن تسليم قتله عثمان) على الفور (مع كثرة عشائريهم واختلاطهم  
بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة) العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام  
(خصوصًا في بدايتها) قبل استحكام الأمر فيها (فرأى التأخير) أي تأخير تسليمهم  
(أصوب إلى أن يتحقق التمكن) منه (ويلتقطهم) أولًا فأولا (فإن بعضهم عزم على  
الخروج على عليّ وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتله عثمان على ما نقل في القصة  
من كلام الاشتراقي ان صح) ذلك (والله أعلم) أصحح هو أم لا وقد كان الذين تمالؤا على  
قتل عثمان رضي الله عنه وحضره جوعا جمع من أهل مصر قيل انهم ألف وقيل سبعمائة  
وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم  
ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائريهم نحو من عشرة آلاف فهذه احوالهم اعلی رضي  
الله عنه على الكف عن التسليم (أو) أمر آخر وهو (أنه) يعني عليا رضي الله عنه (رأى  
أنهم) أي قتله عثمان رضي الله عنه (بغاة) جمع باغ (أو أماتوا) من القتل (عن تأويل  
فاسد استحلوا به دم عثمان) رضي الله عنه (لأنكارهم عليه أمورًا ظنوا أنها مبيحة لما  
فعلوه خطأ وجهلا) منهم كمجعله مروان بن الحکم ابن عمه كاتبه وردة إلى المدينة بعد أن  
(الأصل الثامن وما جرى بين معاوية وعلی رضي الله عنهما الخ) جواب عما ساءه أن يقال

طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقدمه أقارب في ولاية الأعمال (والباقى اذا انقاد  
 الى الامام العدل لا يؤخذ بما أئلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبى حنيفة) رضى الله  
 عنه (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعى لكن فيما أئلفوه في حال القتال بسبب القتال  
 دون ما أئلفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه فانهم ضامنون له فهذا ان توجيه ان لما  
 ذهب اليه على رضى الله عنه (والاوجه) منهما (هو الاول للذهب كثير) من العلماء  
 رحمه الله تعالى (الى أن قتله عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعمالة لعدم الاعتماد  
 بشبهتهم ولا أنهم أقصروا) على الباطل (بعد كشف الشبهة) وايضاح الحق لهم (فليس  
 كل من انحل شبهة صار مجتهدا) اذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا  
 لا يتشكى على مذهب الامام الشافعى من أن من لهم شبهة وكذا دون تأويل حكمهم حكم  
 البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فانه  
 لم يقتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم أبوهريرة بالقتال عزمت عليك يا أباهريرة  
 الارميت بسيفك فانما تزدنفسى وسأقى المسلمين بنفسى رواه أبو سعيد المقبرى عن أبى  
 هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرنا لك (و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق)  
 وهم أهل السنة والجماعة رضى الله عنهم (على أن معاوية أيام) خلافة (على) رضى  
 الله عنه (من الملوك لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته) أى امامة معاوية  
 (بعد وفاة على) رضى الله عنه (فقبل صار اماما) ان عقدت له البيعة (وقيل لا) أى لم يصير  
 اماما (لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير مدكا عضوا)  
 كذا أورده المصنف والعضو ضم فسر الزهرى في تهذيب اللغة بأنه الذى فيه عسف  
 (قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة الخ) قلت يتأفى هذا  
 ما قدمناه أنه يلزم ان يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليين عن الامام فتعصى الامة  
 كلهم الخ وفي الجواب جواب المانعين والله أعلم

وظلم كأنه يعرض على الرعايا والحديث في السنن رواه أبو داود والترمذي والنسائي لكن  
بغير هذا اللفظ وأقرب اللفاظ إليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت  
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً عضوضاً  
(وقد انقضت الثلاثون بوفاء الامام علي رضي الله عنه) وهذا تقريب فإن علياً رضي الله  
عنه توفي في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والاكثر على أنه في سابع عشره ووفاء  
النبي صلى الله عليه وسلم سنة إحدى عشرة في ربيع الأول والاكثر على أنها في ثاني  
عشره فبينهم مائة وثلاثين بنحو نصف سنة وثلثين عاماً خلافة الحسن بن علي  
رضي الله عنهما (وينبغي أن يحمل قول من قال بامامته) أي معاوية (عند وفاة علي على  
ما بعده) أي بعد زمن وفاته على رضي الله عنه (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك  
(عند تسليم الحسن) الامر له) أي لمعاوية وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن  
البصري رضي الله عنه قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال  
فقال عمرو بن العاص لمعاوية إني لأرى كتائب لا تولى حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية  
وكان والله خير الرجلين أي عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء هؤلاء من لي بأموار المسلمين  
من لي بنسائهم من لي بضيقهم فبعث اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد  
الرجن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقالا اذهب إلى هذا الرجل فاعرض عليه وقول له  
واطلب اليه فدخل عليه وتكلموا وقال له وطلب اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد  
المطلب قد أصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دماءنا قال له فانه يعرض عليك  
كذا وكذا ويطلب اليك ويسألك قال من لي بهذا قال نحن لك به فاسألهم ما شئنا الا قال  
نحن لك به فصالحه قال الحسن أي البصري ولقد سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله  
صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه  
أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين

(ووجه قول المانعين) لامامة معاوية (بعد تسليمه) أي بعد تسليم الحسن الامر له (أن تسليمه) أي الحسن (ما كان الاضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أي لم يكن رأيه القتال والسفك (فتترك) الامر له صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضى الله عنه (و) قد اختلف في ا كفار يزيد ابنه فقبل نعم) لمبا وقع منه من الاجترار على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين رضى الله عنه وما جرى مما ينبوع سماعه الطبع وبصم لذكروه السمع (وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الامر) أي الطريقة الثابتة القوية في شأنه (التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه) لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهو احس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الاسلام والله سبحانه أعلم ﴿الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام﴾ أمور (خمس) المذكورة

(قوله واختلف في ا كفار ابنه يزيد الخ) قلت عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافرا وعند المعتزلة يخرج عن الايمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الايمان فعن هذا وقع الخلاف الذي ذكره المصنف وبقى هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه قال في الخلاصة لا ينبغي اللعن عليه ولا على الجباة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره قال في شرح العقائد وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به اذا أجاز به ورضي به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانت أهله بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفصيلها أحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنه الله عليه وعلى أنصاره وأعدائه اه (الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام خمسة المذكورة

والورع والعلم والكفاءة) وقد أدخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكأنه تركه  
 لظهور أنه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير  
 الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في أعين الناس  
 لا يهاب ولا يمتثل أمره واشتراط الذكورة لبيان أن امامة المرأة لا تصح اذا النساء ناقصات  
 عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك  
 الحرب وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا  
 العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل  
 في الاحياء الورع أربع مراتب المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف  
 الفسق وأما المراتب الثلاث الاخرى فليس شئ منها مراداً هنا فلا ضرورة بنا الى سردها  
 ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما  
 اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما  
 العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام أيضاً في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء  
 هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام وانما مراده علم  
 المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه. وأما  
 الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ المراد بها القدرة  
 على القيام بأمور الامامة فلذلك (تنظم) أي تناول (كونه ذارأي) بأن يكون له  
 بصيرة بتدبير الحرب والسلام وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة  
 قلب (كي لا يجبن عن الاقتصاد) من الجناة (واقامة الحدود) على الزناة والسراق  
 ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوب عين أو وجوب كفاية (وتجهيز الجيوش)  
 والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنظم كونه ذارأي وشجاعة  
 كي لا يجبن عن الاقتصاد واقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش

للقاء العدو (وهذا) الشرط يعنى الشجاعة (مما شرطه الجمهور ونسب قريش) هو الشرط الخامس (أى) بشرط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لان النضر جامع أنساب قريش اليه تنتمى (خلاف الكثير من المعتزلة) فى قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائي وقد منّا تخريجهم وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش أخرجه الشيخان وفى البخارى من حديث معاوية أن هذا الأمر فى قريش وتسلّم المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى اسمع وأطع وإن عبد ادّعى شيئا كأن رأسه زبيبة وأجيب بمجملة على من ينصبه الامام أميراً على سرية أو غيرهما دفعا لعارض بين الأدلة ولان الامام لا يكون عبداً بالاجماع ولم يذكر المصنف

وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافاً للكثير من المعتزلة قلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف الى قوله ونسب قريش (قوله أى كونه الخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأى حجة الاسلام وأما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لا تنعقد بدونه وهى الاسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قريشياً أما الاسلام فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتبذير الحروب وإظهار السياسة غالباً كما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كيف يفلح قوم تملكهم امراة وأما الحرية والبلوغ والعقل فان العبد والصبي والمجنون يولى عليهم فى تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره قلت وقد سئل الامام النسفى عن تولية ابن صغير السلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال ينبغى أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطاناً ويتقلد القضاء منه غير أنه يعدّ نفسه تبعاً لابن السلطان تعظيماً له وهو السلطان فى الحقيقة اهـ ومقتضى هذا أنه محتاج الى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون إلا أن عزل الوالى العظيم نفسه من السلطنة وذلك لان السلطان لا يعزل إلا بعزل نفسه

رحمه الله ولا حجة الاسلام في عقائده اشتراط كونه سمياً بصيراً ناطقاً ولا بد منها (ولا يشترط كونه) أي الامام (هاشمياً) أي من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوماً خلافاً للروافض) وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشجاعة فهو أن يكون بحال يمكنه جرح العساكر ومقاتلة العدو وإن لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فلقاه صلى الله عليه وسلم الاثني عشر من قريش رواء البزار وهذا وإن كان خبراً واحداً فقد اتفقت الصحابة على قبوله قاله الامام أبو العباس الصائفي وغيره وإنما ذكرنا هذا الصراحته وبيان المذهب عنه لما اذ لم يبين في كلام الحجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (قوله ولا يشترط كونه هاشمياً) قلت ولا علمي بالمأثبات بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريش اسم لا ولاء النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لأن العباس وأبائهم ابنا عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضي الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تميمي قرشي لانه ابن أبي خافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن خلف ما في شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤي فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لانه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى ابن رباح بن عدي بن كعب بن لؤي وعثمان يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في عبد مناف لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (قوله ولا معصوماً إلخ) أي ولا يشترط أن يكون معصوماً (قوله خلافاً للروافض) وفي الكفاية



في اشتراطهما ولا متمسك لهما فيهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد في الاصول) أى  
 أصول الدين وأصول النطق (و) في (التروع) وهو مراد بجملة الاسلام بالعلم كما قدمناه  
 ليمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية ويستقل بالفتوى في  
 النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل  
 الحكومات ورفع الخصومات (وقيل لا) يشترط الاجتهاد (ولا الشجاعة) لندرة اجتماع  
 هذه الامور (في واحد) ونون الندرة مضمومة (ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة)  
 أى الامور التي تقتضى كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود ووقود الجيوش  
 الى العدو (و) تفويض (الحكم الى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء  
 (وعند الحنفية ليست العدة شرط للعدة) أى ائمة الولاية (فيصح تقليد الفاسق)  
 الامامة عندهم (مع الكراهة واذا قلد) انسان الامامة حال كونه (عدلا ثم جار) في

وشرح العدة خلافا للباطنية وذلك لان العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على  
 امامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل  
 وأما في عدم الاشتراط فيمكن عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى  
 الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب  
 معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما  
 وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا  
 معنى قولهم اطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار  
 تحقية لا ابتلاء ولذا قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزال المحنة وبها يظهر فساد قول  
 من قال انه خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان  
 الذنب متعالم اصح تكليفه بترك الذنب ولما كان متباعا عليه ثم ينبغي أن يكون ظاهرا  
 ليرجع اليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا تخفيا عن أعين

الحكم (وفسق) بذلك أو غيره (لا ينعزل) لكن (يستحق العزل ان لم يستلزم) عزله  
 (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه كذا) نقل الحنفية  
 (عن أبي حنيفة وكلتهم قاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة)  
 رضى الله عنهم (صلوا خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من  
 الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخارى فى تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال  
 أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلى خلف أئمة الجور  
 (و) فى هذا التوجيه نظر ظاهر (لا يخفى أن أولئك) البعض من بنى أمية (كانوا ملوكا)  
 تغلبوا على الامر (والمغلب تصح منه هذه الامور) أى ولاية القضاء والامارة والحكم

الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان  
 وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة  
 خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله  
 تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه  
 جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على التقي  
 ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه  
 ثم يظهر فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه  
 كعيسى والخضر عليهم الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خير بأن اختفاء وعدمه سواء  
 فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء  
 بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة كفى حق  
 امامة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان  
 واختلاف الراء واستيلاء الظلمة احتياجا للناس الى الامام أشد وانقيادهم أسهل  
 \* قولهم ان المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من

بالاستفتاء ونحوها (الضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الامام عدلته) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل البكائر (وصار) الحال عند التغلب (كالم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أي لم توجد قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والالتعطل أمر الامة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (واذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للإمامة (فالاولى) بالولاية (أفضلهم فان ولي المفضل مع وجوده) أي الأفضل (صحبت الإمامة لان عررضي الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الامر شورى في الستة) عثمان وعلي وطحمة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم (أي يولي) الإمامة (أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم) وروى التوقف عن الامام مالك حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله سئل أي الناس أفضل بعد النبي فقال أبو بكر ثم قال أو في ذلك شك قيل له فعلى وعثمان قال ما أدركت أحدا من اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولنا ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف بينهم ما أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتعارض الظنون في عثمان وعلي اه وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل ظني

قوله لم يبق من الدنيا الا يوم لوطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب الحديث والأئمة الاعلام (قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

واليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (بتفضيل على) على عثمان (والاكثر على تفضيل عثمان) كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك (فعلم) من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول وقاضٍ ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل على (أن الأفضلية مطلقا ليست إلا بشرط الكمال) فحين يتولى الإمامة لا شرط الصحة ولا يتأهل بالتعبير بشرط الكمال إنما هو متعارف للحنفية لا للاشعرية (ولا يولى) الإمامة (أكثر من واحد) لقوله صلى الله عليه وسلم إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري والأمر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل فإنه إذا أسرى على الخلاف كان باغيا فإذا لم يندفع إلا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه منافي لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن وإن التعدد يقتضى لزوم امتثال أحكام متضادة (قال الحجة) حجة الإسلام الغزالي (فإن ولى عددا موصوفون) وعبرة الحجة إذا اجتمع عدة من الموصوفين (بهم) هذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر) وعبارته من أكثر الخلق (والخالف) لا أكثر (باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق) وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه (اعتبار السبق فقط) فإذا بايع الأقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الأكثر غيره (فإنما لا يجب رده) والإمام هو الأول ويمكن تأويل

وجزم آخرون بتفضيل على والاكثر على تفضيل عثمان) قلت قال في شرح العقائد قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف محللا بشيء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الخلفين والانصاف أنه إن أريد

كلام الحجة على ما وافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة فلا يفهم له وبالله التوفيق (ويثبت عقد الامامة) بأحد أمرين (إمما باستخلاف الخليفة أياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف (وإمما ببيعة) من تعتبر ببيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدد ودبل يكفي بيعة (جماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأي

بالافضالية كثرة الثواب فالتوقف وجهة وإن أريد كثرة ما تعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الامام أبو العباس الصابوني ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله كان يفضل علياً على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل الجلي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل الأمة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذا خشية محمد بن الحنفية من قول علي عثمان دليلاً أنه عرف من رأى أبيه أنه يفضل عثمان على نفسه حتى قال ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة فحججه تجهيز جيش العسرة واستحياء الملائكة واقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الامة الى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اه والله تعالى أعلم (قوله ويثبت عقد الامامة إمما باستخلاف الخليفة أياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى عنه وإمما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي

والتدبير وعند) الشيخ (أبي الحسن الأشعري) رحمه الله (يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي) فإذا بايع انعقدت فقد قال عمر لأبي عبيدة بسط يدك أبايعك فقال أقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنه - لم يتوقف أبو بكر إلى انتشار الخبر في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم وانما يكتب بالواحد الموصوف بـ (بشرط كونه) أي عقد البيعة منه (عشدهم) أي بحضورهم (لرفع الإنكار) أي إنكار الانعقاد (ان وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر إنسان آخر انعقاده ويدعي أنه عقد لغيره سر عقد امتد ما على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صور صاحب المقاصد والمواقف الإنكار (وشروط المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذوا من جعل عمر الأمر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة جماعة

والتدبير الخ) قلت قد يقع هذا تارة بعد تحوّل الشوكة فعدة بعد يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه إبراهيم ثم مروان الجعدي بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحوّل الدولة لبني العباس فأولهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الأمين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهدي بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفي ثم أخوه المقدر ثم أخوه القاهر ثم الراضي بن المقدر ثم أخوه المتقي ثم المستكفي بن المكتفي ثم المطيع أخو الراضي ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدي ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المقتفي

دون عدد مخصوص) فلم يكف بالواحد ﴿الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة  
فمن تصدى للإمامة﴾ بأن تغلب عليهم اجاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها  
(إثارة فتنة لا تطاق حكماً بان انعقاد إمامته على ما قدمنا في الاصل التاسع كي لا يكون)  
بصرفنا اليه وإثارة الفتنة التي لا تطاق (كن بيني قصر او هم - دم قصر او اذا قضينا بنفوذ  
قضايا أهل البغي) أى أقضية قضائهم (في بلادهم التي غابوا عليها الميسر الحاجة) أى  
حاجتهم الى تنفيذها (فكيف لا نقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر  
العام بتقدير عدمها) أى الامامة بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم  
وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء (واذا تغلب آخر) فاقدر للشروط  
(على) ذلك (المتغلب) أولاً (وتعد مكانه) فهرا (انعزل الاول وصار الثاني اماما  
ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا لم يخالف الشرع) الحديث مسلم من خرج

ابن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه  
المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر - رحمه الله بن الناصر  
أحمد وفي أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملك المعز أيبك الصالحى  
وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم وعمن لاحكم لهم بعده المستنصر بالله  
أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمى  
العباسى قدم القاهرة فبويغ له بالديار المصرية فى تاسع رجب سنة تسع وخمسين  
وسمائة فى أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفى سنة ستين وولى الخاكم بأمر الله  
أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبى بكر بن أبى على الحسن بن الراشد بن المسترشد بن  
المستظهر بن المقتدى سنة احدى وستين ثم ولى ابنه المستكفى سليمان ثم ولى ابنه الخاكم  
ثم أخوه المعتضد (الاصل العاشر) قوله اذا لم يخالف الشرع يعنى فيما يأمر به أو يمنع  
منه والله تعالى أعلم

من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من أميره  
شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولى  
عليه وال فرأه يأتى شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتىه من معصية الله ولا يترعن يدا من  
طاعة وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث  
الصحيح باللفظ لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في معروف وفي البخارى والسنة بن الأربعة  
باللفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية  
فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين والله سبحانه ولى  
التوفيق





(الخاتمة في بحث الايمان والنظرفيه في مواضع) ثلاثة في (مفهومه و) في (متعلقه  
 و) في (حكمه أما النظر الاول) ففي مفهوم الايمان لغة وشرعاً ما مفهومه لغة فهو  
 التصديق مطلقاً كما سبذ كره المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعبية أو الصيرورة فعلى  
 الاول كأن المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن  
 من أن يكون مكذوباً وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدي بالباء كما في قوله  
 تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدي باللام  
 ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة  
 مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت  
 بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد الله  
 المكرمون المعصومون وآمنت بكتب الله أي بأنهم منزلة من عنده وكل ما تضمنته حق  
 وصدق وأما مفهومه شرعاً ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة فالاول أنه تصديق  
 خاص بينه بقوله (ف قيل) الايمان (هو التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب واذعانه  
 لماعلم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى  
 نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة  
 الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً كالايان بالملائكة والكتب والرسول  
 ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة  
 والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن مسمى الايمان  
 هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الاشاعرة) وبه قال الماتريدي وقوله (أو  
 مع الطاعة) هو حكاية للقول الثاني وهو أن مسمى الايمان تصديق القلب والاقرار  
 (الخاتمة في الايمان) (قوله والنظرفيه في مواضع مفهومه ومتعلقه وحكمه) أما النظر  
 الاول فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الاشاعرة أو مع الطاعة

باللسان وعمل سائر الجوارح فما هيته على هذا امر كبة من أمور ثلاثة اقرار باللسان  
 وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن أخل بشئ منها فهو كافر (و) هذا (هو قول  
 الخوارج ولذا كفروا بالذنوب) وقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر (لانتفاء جزء الماهية)  
 والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليانهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين  
 الايمان والكفر أما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الوسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء  
 الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فائهم يخالفونهم من وجهين  
 أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق  
 والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني أن الطاعات عند  
 الخوارج جزء فرضا كانت أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط للصحة الايمان كما سيأتي  
 بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا  
 والجبائي وابنه وأكرم معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك  
 دون النوافل وقوله (أو باللسان) عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو  
 أن الايمان التصديق باللسان (فقط) أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه  
 وسلم بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و) هذا (هو قول الكرامية) قالوا (فان طابق) تصديق  
 اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج والّا) أي وان لم يطابقه (فهو مؤمن مخلد في النار)  
 فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله (أو بالقلب واللسان) حكاية للقول الرابع  
 وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان وقرار باللسان  
 (وهو منقول عن أبي حنيفة) رحمه الله (ومشهور عن أصحابه و) عن (بعض المحققين  
 وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنوب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول  
 الكرامية فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار أو بالقلب  
 واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين

من الاشاعة قالوا لما كان الايمان لغة (هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب) بمعنى ادعائه وقبوله لما انكشف له (يكون باللسان) بأن يقرب بالوحدانية وحقيقة الرسالة وإذا كان مفهوم الايمان مركباً من التصديقين (فيكون كل منهما) أى من التصديق القلبي والتصديق اللساني (ركناً في الباب) أى في مفهوم الايمان (فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند المعجز) عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن النطق والمذكّره (وكذا) أى وكما هو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن ذكر (الاحتياط واقع عليه) فيصدق أن يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركناً من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطاً خارجاً عن حقيقة الايمان (والنصوص دالة عليه) أى على كونه ركناً (وذكروا) أى ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركناً من النصوص (ما تعلقت به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه) الصلاة والسلام

من الاشاعة قلت ان أراد بالطاعة الاقرار باللسان والعمل بالاركان فهو قول مالك والشافعي والاوزاعي وجيع أهل الحديث كآفة له الصابوني وكما قال في شرح العقائد انه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء والافهوه مذهب آخر قال في الكفاية وقال بشر بن غياث المريسي وابن الراوندي ان الايمان هو التصديق فحسب الآن التصديق يكون بالقلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشي الايمان هو الاقرار لكن بشرط المعرفة في القلب وقال جهيم بن صفوان وأبو الحسين الصالحى من القدرية ان الايمان هو المعرفة (قوله قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركناً في الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند المعجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت هذا دليل من قال ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان (قوله وذكروا ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني من نفسه  
وماله إلا بحقه وحسابه على الله أخرجه الشيخان وفي رواية له ما حتى يشهدوا أن لا إله  
إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية أبي داود  
والترمذي أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم  
وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله إلا أن أبادوا وقال من عو ابدل عصموا (و) من نحو  
(قوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره) وقلبه مطمئن بالإيمان (الآية)  
جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه (لا كراه) وإذا كان  
كافرا باعتبار اللسان) حيث نطق بالكفر (يكون مؤمنا باعتباره) أي اللسان أيضا  
(لا اتحاد مورد الإيمان والكفر) أي محل ورودهما لا قائل بتغاير مورد هما (وشرح  
في الآية) السابق ذكرها (بأن باب الإيمان للقلب و) بآثبات (الكفر أيضا) له (بقوله)  
في آثبات الإيمان (وقلبه مطمئن بالإيمان) وبقوله في آثبات الكفر له (ولكن من شرح  
بالكفر صدرا) فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (وهو) أي آثبات كل  
من الإيمان والكفر للقلب (محل اتفاق بين الفريقين) الأشاعرة والحنفية (فوجب  
كون الإيمان بهما) أي بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما - أمور دالة  
(وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا  
من أكره جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه وإذا كان كافرا  
باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتباره لا اتحاد مورد الإيمان والكفر وشرح في الآية  
بآثبات الإيمان للقلب والكفر أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح  
بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط  
قلت قوله وقد صرح الحنابلة أخذ منه الجواب عن قول الكرامية ويبتل قولهم أيضا بأن

معناه أن قول لا اله الا الله شرط لاجراء احكام الاسلام حيث رتب فيه على القول  
الكف عن الدم والمال لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الآية بأنها دالة على  
انه لا أثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل  
من النار حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان على ان من محقق الخفية  
من وافق الاشاعة كما نبه عليه المصنف بقوله (الأن قول صاحب العمدة) وهو كما هو  
أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أي من الخفية (الايان هو التصديق  
فمن صدق الرسول) صلى الله عليه وسلم (فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله  
تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو) أي قول صاحب العمدة (بعينه القول المختار  
عند الاشاعة) تبع فيه صاحب العمدة بأما منصور المازيدي (والمراد) بالاحكام

الله تعالى جعل محل الايمان القلب لا اللسان بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله  
كتب في قلوبهم الايمان وبأن قولهم يستلزم اثبات ايمان من نفي الله تعالى ايمانه كما قال في  
حق المنافق ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واثبات كفر  
من شهد الله بايمانه كما في حق من أكره على اجراء كلمة الكفر الا من أكره وقلبه مطمئن  
بالايمان قلت وأبطل قول جههم بأن الايمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فان  
ضد التصديق هو الكذب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئاً  
كذب به ولا من عرف شيئاً صدق به فان أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم  
وأنكروا رسالته قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ونحن  
لا نعرف أحداً الا نبياً والملائكة بأعيانهم وصدق بوجودهم فثبتت المغايرة بين المعرفة  
والتصديق (قوله الا أن قول صاحب العمدة منهم) الايمان هو التصديق فمن صدق  
الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو بعينه  
القول المختار عند الاشاعة والمراد

في قولهم اجراء الاحكام هي (احكام الدين من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودفنه في  
 مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح  
 احكام الدين من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت هذا القول مروي  
 عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نص عليه في كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ  
 أبي منصور والحسن بن الفضل البلخي والمحققين من أصحابنا ووجه ذلك أن الايمان  
 عنه تدعى أرباب الاسمان هو التصديق فحسب قال الله تعالى خبرا عن اخوة يوسف  
 عليه الصلاة والسلام وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق وكذا الخبر عن  
 قول فرعون آمنتم له قبل أن آذن لكم أي صدقتم له فعلي هذا الايمان بالله ورسوله  
 هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى  
 وأنه على القلب ولا تعلق له باللسان والاركان الا أن التصديق لما كان أمرا باطنا  
 لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالافرار  
 أمارة على التصديق وشرطا لاجراء الاحكام كما قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن  
 أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها  
 وحسابهم على الله ومن أطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المفهوم  
 منه في اللغة ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه في اللغة وفيه ابطال للسان  
 ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبي صلى الله  
 عليه وسلم لجبريل عليه السلام ما الايمان بقوله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله  
 إلى آخر ما ذكر وروى أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك فإذا قلت هذا فأنا مؤمن قال  
 نعم فلو كان الايمان اسما لما وراء التصديق لكان تفسير النبي صلى الله عليه وسلم إياه  
 بالتصديق خطأ وقوله نعم كذبوا والقول به باطل واستدل هؤلاء المحققون على أن الأعمال  
 خارجة عن حقيقة الايمان بوجوه \* أحدها أن الله سبحانه وتعالى فرق بين الايمان وبين

المقاصد ولا يخفى أن الإقرار بهذا الغرض أى لأجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه  
الاعمال فى كثير من الآيات نحو قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتعالى  
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما برز قناهم ينفقون وقوله تعالى اغيا عر مساجد  
الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وقوله تعالى يؤمنون بالله ورسوله ويجاهدون  
فى سبيل الله الآية إلى غير ذلك من الآيات وكذا النبى صلى الله عليه وسلم لم حين سئل عن  
أفضل الاعمال قال إيمان بالله لاشك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور وكذا فى حديث ابن  
مسعود رضى الله تعالى عنه قلت أى الأعمال أفضل قال الإيمان بالله ورسوله قلت ثم  
أى قال الصلاة لميقاتها قلت ثم أى قال بر الوالدين ووجه ذلك أنه عطف الاعمال على  
الإيمان والعطف يقتضى المغايرة وكذا الإيمان شرط لصحة الأعمال بقوله ومن يعمل من  
الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لا محالة وكذا صح إيمان النبى صلى الله عليه  
وسلم وإيمان أصحابه قبل شروع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولو كانت الأعمال  
من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجودا بدون أركانه \* الثانى أن الله تعالى جعل محل  
الإيمان القلب وقال الامن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وقال ولمسا يدخل الإيمان فى  
قلوبكم وقال كتب فى قلوبهم الإيمان ومعهم أن القلب محل الاعتقاد لا محل العمل  
\* الثالث أن الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبيرة قال الله تعالى بأيمهم الذين آمنوا كتب  
عليكم القصاص فسمى قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن قال فى شرح العقائد ولا يخفى أن  
هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان بحيث أن تاركها  
لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على من ذهب أن هاركن من الإيمان الكامل بحيث  
لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعى رحمه الله قلت قال العلامة  
حافظ الدين البرازى إن هذا خروج عن محل النزاع ومخالف لكلام الشريطين فإن الكل  
نصوا على الخلاف فى أن الإيمان هل هو تصديق وقول وعمل أو تصديق وقول أو تصديق

الاعلان والاظهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه فقط والقول شرط لاجراء الاحكام وعلى ما ذكر يرتفع الخلاف ولا يحتاج الى الاستدلال وقوله كما هو مذهب الشافعي ايس كذلك فان الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي أن الايمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعنى التصديق والقول والعمل وقال العلامة جلال الدين جارا لله قوله بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان هذا فى غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع ينتفى بانتفاء جزئه قلت والدليل على صحة ما قال الامام حافظ الدين انه قيل من قبلهم فعلى الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غيره لما كان مقبولا لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلمزم أن يكون فعلى الواجبات ايمانا وأجيب من قبل مخالفهم باننا لانسلم أن الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وانما يكون كذلك لو كان الايمان دينا لكن ايس كذلك لان الدين انما يقال لمجموع الاركان المعبرة للتصديق والايمان عبارة عن التصديق والله أعلم وقالوا الاقرار شرط لاجراء الاحكام لاجزء من حقيقة الايمان ولهذا يكتفى فى العمرة ودلالة أن الاقرار ليس بايمان أن الله تعالى نفى الايمان عن من قال من المنافقين آمنا كما قال الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ومن حيث المعقول أنه لا وجود للشيء الا بوجوده وركنه والانسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى الى أن مات بل الى الابد وانما يكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار فى كل لحظة فدل أنه مؤمن بعامه من التصديق القائم بقلبه الدائم بهجده أمثاله لكن الله تعالى أوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء أحكام الدنيا لا لوقوف للعباد على ما فى القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما فى الضمائر فتجربى أحكام الآخرة على التصديق



يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على) أنه يلزم المصدق (أن يعتقده أنه متى طوب به أتى به فان طوب به فلم يقر فهو) أى كفه عن الاقرار (كفر عنادوه) ذاماً قالوا ان ترك العناد شرط وفسر ومبه (أى فسر واترك العناد بأن يعتقده أنه متى طوب بالقرار أتى به هذا كلام تفصيلي في ضم الاقرار الى التصديق ركناً وشرطاً وأما ضم غيره مما هو شرط جزماً فقد نبه عليه بقوله (وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الايمان (أو) الى التصديق (بهما) أى بالقلب واللسان (في تحقيق الايمان واثباته أمور) رفع بقوله ضم نائباً عن الفاعل (الاخلال بها) أى بتلك الامور (اخلال بالايان اتفاقاً كترك السجود للصنم وكقتل نبي) كذا في نسخ المتن وهو سهو واللائق حذف الكاف بأن يقال وقتل نبي عطفاً على السجود أى وكترك قتل نبي (أو الاستخفاف به أو) الاستخفاف (بالمصحف والكعبة) ولوعطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منهما بالحكم. كان أولى (وكذا) أى وكما مر من أن ارتكاب أحد الامور مغل بالايان ومتركبه كافر (مخالفة ما أجمع عليه) من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه (وانكاره) أى انكار ما أجمع عليه (بعد العلم به) أى بأنه مجمع عليه فقوله بعد العلم

بدون الاقرار حتى إن من أقروا ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة والله تعالى أعلم (قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقده أنه متى طوب به أتى به فان طوب به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسر ومبه) قالت هذا مسلم والله تعالى أعلم (قوله وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما في تحقيق الايمان واثباته أمور الاخلال بها الايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وكقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به)

به متعلق بكل من المخالفة والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشـ ترك في معرفته الخاص والعام لا كإنكار أن لبنت الابن السادس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص هو مارواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها) أي ذكر الاخلاصات السابق ذكرها (اذا وجد ذلك) الانحلال (دلتنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال) يعني الامام أبو القاسم المشار اليه (لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان) لانه جمع للضدين (ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه) الامور التي تعمد بها كفر (قد ثبت) أي يوجد ويتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وانما يصد عنه (لغلبة الهوى) فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان (والمقطوع به) في تحقيق معنى الايمان أمور الاول (ان الايمان وضع) أي موضوع (إلهي) من عقائد واعمال

قلت قوله وبالجمله فقد ضم لا يعلم من ضم فقد مذكر جميع المذاهب في ماهية الايمان والله تعالى أعلم (قوله أو بهما) يعني التصديق والاقرار (قوله في تحقيق الايمان واثباته) قلت ان أراد تحقيقه ابتداء فممنوع انما قاوان أراد بقاء فليس الكلام فيه (قوله قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اذا وجد ذلك دلتنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال لاستحالة ان يقضى السمع بكفر من معه الايمان) قلت مسلم وبه نقول والله تعالى أعلم (قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى) قلت ومن أين لنا أنه مصدق فان الشارع اعتبر في اثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط لانها لا تكون الا مطابقة لما في نفس الامر اذا لم يعقل غرض في فعلها اختيارا غير الكفر فلا يتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق فانها قد تطابق الباطن وقد لا لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق وعلى هذا

(أمر) الله سبحانه (به عباده) أى أمرهم بالتلبس به أئمة ما دا وعملا (ورتب على فعله) أى التلبس به (لازما) لا يتخلف عنه وذلك اللازم (هو ما شاء) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الابد (و) رتب سبحانه (على تركه) أى ترك التلبس بذلك الموضوع (ضده) وهو ما شاء من شر (بلا انقضاء وهذا) الضد وهو شقاوة الابد (لازم الكفر شرعا و) الامر الثانى (أن التصديق بما أخبر به النبي) صلى الله عليه وسلم (من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره) مما أخبر به كالخسر والجزاء والجنة والنار (انما كان) ذلك التصديق (على تسبيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أى مفهوم الايمان فقوله من مفهومه خبر إن في عبارته (و) الامر الثالث (أنه) قد اعتبر في ترتيب لازم الفعل (أى التلبس بذلك الموضوع الذى أمر به العباد يعنى الايمان) وجود أمور عدها (أى عدم تلك الأمور) (مترتب ضده) ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى أنه يترتب الضد

كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده على ثلاث فرق فقط ليس رابعة كما روى الامام الاعظم عن الحرث بن سويد قال أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل مظهر التصديق ومسر مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسر مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر للتكذيب فهو منافق (١) يرضى بالايمان وروى ابن أبي شيبة مثله عن ابن مسعود سأله رجل أنشدك الله أعلم أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف مؤمن السريرة ومؤمن العلانية وكافر السريرة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريرة قال فقال عبد الله اللهم نعم فاعتمدهم هذا دون ما في شرح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى يعنى التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والانكار كافر فضا أن أحدا صدق بما جاء به النبي صلى

الذى هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر وجودها لترتب ذلك اللازم وينترب على عدمها ضده (كتعظيم الله تعالى و) تعظيم (أنبيائه وكتبه وبيته) المحرم (وترك) عطف على تعظيم أى وترك (السجود للصنم ونحوه) أى هو السجود للصنم من الافعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضا على تعظيم أى وكالاتقياد (وهو الاستسلام الى قبول أو امره ونواهيه) سبحانه وتعالى (الذى هو) أى ذلك الاستسلام (معنى الاسلام وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على) تلازم الايمان والاسلام بمعنى (أنه لا ايمان) يعتبر (بلا اسلام وعكسه) أى لا اسلام

الله عليه وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافر الماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وقوله والمقطوع به أنه وضع إلهى أمر به عباده ورتب على فعله لازما هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وإن التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغیره انما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول أو امره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام \* قلت تقدم أن المروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه التصديق فقط وإن هذا أصح الروايتين عن الأشعري وتقدم دليل هذا وإبطال ما عده (قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على أنه لا ايمان بلا اسلام وعكسه) قلت وخالفهما الحشوية وأصحاب الطواهر وشبهتهم قوله تعالى قالت الاعراب آمننا ولم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وكذا النبي صلى الله عليه وسلم أجاب في سؤال الايمان غير ما أجاب في سؤال الاسلام فدل أن الاسلام غير الايمان واستدل أهل الحق بأن الاسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور

بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته والايان لما كان عبارة عن تصديق  
الله تعالى فيما أخبر به على لسان رساله فاعلموا يتحقق ذلك بقبول أو امره ونواهيه فلم يتصور  
أن يكون الانسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما وقد أخبر الله تعالى في كثير من آي القرآن  
بما يدل على اتحاد الايمان والاسلام منها قوله خبرا عن الملائكة فأخرجنا من كان  
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقال خبرا عن قوم موسى بقوله يا قوم  
ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وكذا قوله تعالى ان تسمع الامن يؤمن  
بآياتنا فهم مسلمون وقوله في آية أخرى فان آمنوا بعمل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال في آية  
أخرى فان أسلفوا فقد اهتدوا الى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما بحقيقة  
أنهم مالمالو كالأغريين لتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر فنقول ساحكم من أسلم ولم  
يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخرة فان ثبت لأحدهما ما ليس بثابت للآخر  
والاثبت بطلان قوله ولان الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث  
فرق مؤمن وكافر ومنافق وإيس فيهم رابع فالمسلم من أى الفرق كان لا يصح ان يقال  
من الكافرين فان قال كان مؤمنا ترك مذهبه وان قال من المنافقين فيكون الاسلام هو  
النفاق عنده فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا  
فلن يقبل منه وكذا يجب أن يكون مرضيا لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام ديننا  
والجواب عما تعلقوا به أن الله تعالى لم يخبر عن اسلامهم ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أى  
استسلمنا في الظاهر مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من أنفسهم بدون  
حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما أتوا به مرضيا مقبولا  
عند الله تعالى بما تلونا من الآيات وبالاجماع ليس كذلك وأما حديث جبريل عليه  
الصلاة والسلام فلما ذكر في بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الاسلام فأجاب بما أجاب  
وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي

يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر (فيمكن اعتبار هذه الامور) أى التصديق والاقرار وعدم الاخلاص اذ ذكر (أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم) الذى هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انتفاء (عند انتفاءها الانتفاء الايمان) بانتفاء جزئه (وان وجد) جزؤه الذى هو (التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع) أى أمور اعتبرت بجلتها ووضع بارائها اللفظ الايمان (هو) أى التصديق جزء (منها) أى من تلك الامور التى عبر عنها بقوله مجموع (ولابأس به) أى بالقول بأن الايمان تنقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار

حنيفة عن علقمة عن يحيى بن عمر عن ابن عمر أن جبريل سأل عن شرائع الاسلام فتكون هذه الرواية تفسيرا للرواية المطلقة الدليل عليه أن المناققين كانوا يأتون بجميع ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الاسلام ولم يستحقوا ما وعد به المسلمون فعلم أنه أريد بذلك شرائع الاسلام قلت رواية محمد بن أحمد أخرجهما في كتاب الآثار ورواها عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو في مسانيدهم من طرق ورواها عن أبي حنيفة أيضا الامام أبو يوسف والحسن بن زياد وزفر وداود الطائى وجزء بن حبيب المقرئ وخالد بن سليمان وحكيم بن زيد والفضل بن موسى الشيبانى وأحمد بن عمرو وأبو معاوية الضريري ويونس بن بكير وأبو يحيى الجاني وسعيد بن أبي الجهم وأيوب بن هانى ومصعب بن المقدام وبشار بن قيراط والهياج بن بسطام ومسرور بن عبد الرحمن والجراح الشهرستاني ومحمد بن خالد الرضى وروى بهذا اللفظ من غير طريق أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخرجه الطبرانى في الكبير ورجالهم موثقون (قوله) فيمكن اعتبار هذه الامور أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفاءها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع هو ومنها ولا بأس به

خلافه كما سيأتى (فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الا اول اذ قد اعتبر الايمان شرعا) أى من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه (تصديقا خاصا) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتى (وهو) أى التصديق الخاص (ما يكون) تصديقا (بأمور خاصة) كالوحدانية والبعث والجزاء والرسول والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان (و) اعتبر فيه شرعا أيضا (أن يكون بالغالى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد) أى منعنا صحته (والا) أى وان لم نمنع صحة ايمان المقلد (فالجزم) أى فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم (الذى لا يجوز معه نبوت النقيض) سواء كان لموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد (وهو) أى الايمان (في اللغة أعم من ذلك) لانه التصديق القلبي مطلقا نحو فآمن له لوط أى صدق وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق وقوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا عطف جملة على جملة أى ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التصديق المعقولة معه أجزءا للايمان على هذا القول (شروط الاعتباره) أى الايمان (شرعا) وهو القول المقابل له (فينتفى أيضا انتفاء الايمان مع وجود التصديق بحليته) القلب واللسان اذا الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعا (شروط النبوت اللازم الشرعى

فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الا اول) وفي نسخة مفهومه الا اول (اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغالى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد والا فالجزم الذى لا يجوز معه نبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك) قلت قد قدمت جميع المذاهب في ماهية الايمان وليس هذا منها وثقة آدم أيضا ما يقتضى خلافه والله تعالى أعلم (قوله ويمكن اعتبارها شروط الاعتباره شرعا فينتفى أيضا لان انتفاء الايمان مع وجود التصديق بحليته ولا يمكن اعتبارها شروط النبوت اللازم الشرعى

فقط) أى دون ملزومه وهو الايمان (فينتنى) أى فيتفرع على اعتبارها شروطا للالزام دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (عند انتفاءها مع قيام الايمان) الملزوم (لان الفرض ان عند انتفاءها) أى انتفاء تلك الامور (يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه) فيما سبق (فيثبت ملزومه وهو الكفر) اذا الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المسـتلزم لثبوت لازم ذلك الضد (واعلم أن الاستدلال) الذى به يكتسب التصديق القابى (ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار) الذى عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى صححو ايمان المقلد ومنعه كثير) وهم المعتزلة كذا فى العمدة والبداية وغيرهما ونقل

فقط فينتفى عند انتفاءها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت هذا نحو ما تقدم للمولى شارح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الى آخر ما نقلناه عنه وقد منا ما هو المعتمد فى الباب وان وجوده لامة التكذيب لا يجمع التصديق فى نظر الشارع ومن البدع فرض فرقة رابعة وهى كافر عند رسول الله وعند المؤمنين مؤمن عند الله تعالى لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده ثلاثة لارابع لها على أن هذا فرض عبث فى مقتضى العقل ومستحيل فى نظر الشرع والله تعالى أعلم (واعلم أن الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صححو ايمان المقلد ومنعه كثير) قلت قال فى الكفاية قال عامة المعتزلة ان المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو هاشم انه كافر قالوا انما يحكم بايمانه اذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلى وأمكنه مجادلة الخصوم وقد رعى دفع الشبهة الواردة عليه وقال أبو الحسن الاشعري شرط صحة ايمانه ان يعرف كل مسألة بدلالة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغنى وأبو



المنع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال الاستاذ أبو الفاسم القشيري انه افتراء عليه وقد  
عبد الله الحليمي ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي ولكن اذا بنى اعتقاده  
على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم معرفته بدلالة المجزأة انه صادق فهذا القدر كاف  
في صحة إيمانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة الى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الايمان  
وكونه نافعا بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو  
مؤمن حقا وان لم يعرف دليله وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والاوزاعي والشافعي  
وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان  
والحرث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ  
الامام أبي منصور رحمه الله تعالى وشبهة المعتزلة في ذلك أن الايمان ادخال النفس في  
الامان يقال آمنه فأمن وانما يكون هو داخلا في الامان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل  
العقلي بحيث يأمن عن الوقوع في الشبهة فاذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من  
أن يكون مخدوعا أو ملبسا عليه فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل ايمانا وقال الأشعري  
شرط صحة الايمان معرفة الدليل بقلبه بهذا القدر يقع الايمان فلا حاجة الى أن يعبر  
عنه بإسناده وقال أبو الحسن الرستغفي شرط صحة الايمان أن يبنى اعتقاده على ما يصلح  
أن يكون دليلا في الجملة حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن  
عرف بحكم المجزأة أنه رسول صبح إيمانه فاما بدونه فلا وهذا لان التصديق لا بد وأن يكون  
عن علم ومعرفة ولا علم مع هذا المقلدان العلم الحادث إيمان أن يكون ضروريا واستدلاليا  
والعلم بالله تعالى ليس بضروري ولا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم وبدون العلم  
لا يتحقق له التصديق وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالايمان  
فيقال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالايمان أن الايمان عبارة عن التصديق فأن من  
أخبر بخبر فصدقه غيره لم يتنع أحد أن يقول امن به أو آمن له قال الله تعالى خبرا عن أولاد

أشار المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله (وقل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشوب بالاستدلال بالحوادث) أي بمجدوثها (عليه) أي على وجوده تعالى (وعلى صفاته) من العلم والارادة والقدرة وغيرها (والتقليد مثلا هو أن

يعقوب وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بصدق فإذا صدق المقلد من أخيه بره عن الله تعالى وصفاته صار مؤمنا وقوله ان الايمان يدخل النفس في الامان قلنا بلى ولكن اذا لم يقترن بالخبر ولم يعتد بكلمة الباء أو اللام كما اذا قيل لأم فلانا فما اذا قيل أخبره فلان بكذا فآمن به أو آمن له لا يراد به الا التصديق وتحقيقة أنه هذا المؤمن يقال آمن بالله ورسوله ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الامان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فينبغي أن يقال آمن نفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون ادخال النفس في الامان ثم لو كان مشتقاً من الامان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الامان وهذا لان طريان الشبهة على المستدل ممكن فلم يكن المستدل أيضاً مدخلا نفسه في الامان فينبغي أن لا يكون مؤمنا وقوله لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة قلت انما شرط العلم والمعرفة ليتوصل بهما الى التصديق فانه هو المأمور به فإذا حصل ما هو المقصود كان آتيا بالمؤمن به فيخرج عن عهدة الامر والدليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أننا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراط ولا نعرف كيفية هذه الاحوال وأوصاف الميزان والصراط ولا يدح ذلك في صحة التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به كما نطق به القرآن العزيز الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فثبتت المغايرة بين المعرفة والايمان (قوله وقل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشوب بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا هو أن

يسمع الناس يقولون إن للخالق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك هؤلاء تحسینا الظنه بهم وتكبيراً بالموحدة أى تعظيماً (لشأنهم عن الخطأ) لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أى نقيض ما أخبروا به (فقد قام المكلف الذى حصل له ذلك الجزم) (بالواجب من الايمان) من بيانية أى الذى هو الايمان (اذ لم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل) المكلف (ما هو المقصود منه) أى من الاستدلال فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال) أى بتركه (لان

يسمع الناس يقولون ان للخالق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة إدراك هؤلاء تحسینا الظنه بهم وتكبيراً بشأنهم عن الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت فى هذا شئ لان العوام اذا كان عندهم استدلال فالذى يسمع الناس يقولون الخ هو من العوام فلا يكون مقلدا ثم هذا يشبه المستدل بما هو فى معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلدا فالاولى تقرير الكفاية وهو أن هذا الخلاف فى أن ايمان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق فى حق من نشأ على شاطئ الجبل ولم يخاطب الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتفكر ولم ينأمل فى ملكوت السموات والارض فأخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تأمل وتفكر فأما من نشأ فيما بين المسابين من أهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار ويتفكر فى ملكوت السموات والارض آناء الليل وأطراف النهار ويسبح الله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن حد التقليد (قوله ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال لان

وجوبه) أى الاستدلال (انما كان ليحصل ذلك) الجزم (فاذا حصل سقط هو) أى وجوب  
الاستدلال الذى هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير  
أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه) بترك الاستدلال (فان صح) مانقه هذا البعض  
من الاجماع (فبسبب) أى فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أى معرض (لعروض  
التردد) لقلد بعد جزمه وذلك (بعروض) أى بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف  
الاستدلال) المحصل للجزم (فان فيه) أى فى الاستدلال (حفظه) أى حفظ الجزم عن  
عروض التردد بعده وقوله (ولأن) عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل  
ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان وهو أن (الصحابه) رضى الله عنهم (كانوا يقبلون  
ايمان عوام الامصار التى فتحوها من العجم) بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم صادرا  
(تحت السيف) ولات حين استدلال (أولوا فقه بعضهم بعضا) بأن يسلّم زعيم منهم مثلاً  
فيوافقه غيره (وتجوز جملهم اياهم) أى جمل الصحابة عوام الامصار أو جمل البعض  
السابق بالايمان البعض الموافق له (على الاستدلال بغيره) فى بعض الاحوال التى اذا  
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا) الخلاف فى ماهية الايمان

وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على  
عصيانهم فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف  
الاستدلال فان فيه حفظه ولان الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التى فتحوها  
من العجم تحت السيف أولوا فقه بعضهم بعضا وتجوز جملهم اياهم على الاستدلال  
بعيد فى بعض الاحوال التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت  
قوله ولان الصحابة الخ دليل ثان على صحة ايمان المقلد وقوله وتجوز جملهم الخ ايراد شبهة  
وجوابها والله تعالى أعلم (قوله ثم بعد هذا

(اختلفوا في التصديق) القائم (بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان) على قول (أو تمامه) أي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (أهو) أي التصديق (من باب العلوم والمعارف أو) هو (من باب الكلام النفسي فقل بالاول) وهو انه من باب العلوم والمعارف (ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه) الصلاة والسلام) حقيقة (ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في أي كثيرة) كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون يا أهل الكتاب لم تلبسوا الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع أي ودفع أيضا بأن (الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلام من الدعوى وظهور المعجزة (فلزم نفسه عند ذلك) أي عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم

اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في أي كثيرة وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت قوله جزء مفهوم الايمان يعني على قول البعض أو تمامه على قول المحققين (قوله من باب العلوم والمعارف) يعني من مقول الكيف النفسي (قوله أو من الكلام النفسي) يعني مقول الفعل النفساني (قوله فقل بالاول) واليه يوفى تحقيق

(وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى) وعبارته فى الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم فاناً وضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد اه (قال صاحب الغنية اختلف جواب) الشيخ (أبى الحسن) الاشعري (فى معنى التصديق) الذى هو تمام حقيقة الايمان عنده (فقال مرة هو المعرفة بوجوده) تعالى (وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير

العلامة سعد الدين على ما يأتى ان شاء الله تعالى (قوله ودفع الخ) قلت انما يرد لوسلم أن العلم الذى حصل لاهل الكتاب هو التصديق الذى وضع بارائه اسم الايمان شرعاً لكنه فى حيز المنع وانما يرد أيضاً على القائلين بأنه تمام المفهوم فأما عندهم فنقول انما قاطع بكفرهم لعدم جزء مفهوم الايمان وهو الاقرار أو الاقرار والعمل (قوله وبأن الايمان الخ) هذا دفع بوجه آخر وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما يأتى ان شاء الله تعالى (قوله وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى قال صاحب الغنية اختلف جواب أبى الحسن فى معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه القاضى فان التصديق والكذب والصدق والكذب بالاقوال أجدد ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أن المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلا بد فى تحقق الايمان من المعرفة أعنى ادراكه مطابقة دعوى النبى للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وفصد اليه ومع هذا يتعاقب ظاهر التكليف به فخر فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه فلو وقع العلم دفعياً احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسباً على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل اذا حصل

انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها) هذا الثاني قد (ارتضاه القاضي) أبو بكر الباقلاني  
(فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر) منه بالعلوم والمعارف

كذلك كفي ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد اليه وذلك التكليف الكائن اتعاطي  
أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله ثم جعل بعض  
أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الاسلام والايمان والظاهر انهما متلازمان المفهوم فلا يكون  
ايمان في الخارج شرعا بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وان التصديق قول للنفس غير المعرفة  
لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل  
لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق  
وثبت اعتبارهما شرعا في الايمان إما على انهما جزآن لمفهوما شرعا أو شرطان لاعتباره  
شرعا وهو الوجه اذ في الاول يلزم النقص وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان  
بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم شرعا لحوازا الشرطية الشرعية واذن ظهر ثبوت  
التصديق مع الكفر لانا لا نجد ما نعال في العقل من أن يقول جبار عنيد انبي كريم صدق  
بلسانه مطابقة لاعتقاد جنانته ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من  
تبع القصص فان بعضا يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضا يفيد قتله قتل  
بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه وتعالى سلم كما قصد عوج) ابن علقم (والجبار الذي أغراه  
مع اعترافه ما بنبوته موسى عليه الصلاة والسلام على ما تفيد القصة فلا يكون وجوده محذور  
هـ ذاد الاعلى انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم  
اعتباره منجيبا شرعا والايمان وضع الهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء  
مع التصديق) قلت لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن ان التصديق هو المعرفة  
بوجوده وإلهيته وقدمه والظاهر ان الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة

(ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اه وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عنه  
 آنفا (أنه) أى التصديق (كلام النفس مشروط بالمعرفة) يلزم من عدمها عدمه لان  
 الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبي  
 للواقع أى تجليها للقلب وانكشافها (ويحتمل أنه) أى التصديق هو (المجموع) المركب  
 (من المعرفة و) من (ذلك الكلام النفسى) فيكون كل منهما ركنا من الايمان (فلا بد فى  
 تحقق الايمان) على كلا الاحتمالين فى عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة أعنى ادراك  
 مطابقة دعوى النبي للواقع ومن) أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن (والانقياد لقبول  
 الاوامر والنواهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانقياد (للاجلال) أى لاجلال الاله  
 تعالى (وعدم الاستخفاف) بأوامر ونواهيهم وهذا الاستسلام الباطن وبعبارة أخرى  
 كلامه على الايمان والاستسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لا بد مع المعرفة من

بالاختيار لانها هي التي تكون تصديقا للمعرفة التي ذهب اليها جهنم وبعض القدرية  
 لان أبا حنيفة رحمه الله أبطل أن تكون ايمانا كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا وانه قد أطبق  
 العلماء على بطلانه (قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة)  
 قلت لم يظهر لى لان الشيخ أبا الحسن قال يتضمن المعرفة والمشروط لا يتضمن الشرط (قوله  
 ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسى فلا بد فى تحقق الايمان من  
 المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد  
 لقبول الاوامر والنواهي) قلت وهذا أيضا لم يظهر لى لان الاستسلام والانقياد ليس من  
 القول النفسى والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن  
 المعرفة أنه التركيب الخبرى النفسانى المتضمن للاذعان للنسبة الواقعة فى الخبر وقوله ولا  
 يصح بدونها أى لا يكون تصديق بدون الاذعان والقبول لتلك النسبة والحاصل ان الشيخ  
 أبا الحسن فسر مرة بما هو من مقول الكيف ومرة بما هو من مقول الفعل والثانى مرتضى



الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن (لما ذكرنا) فيما مر (من ثبوت مجرد تلك المعرفة) أي الاتصاف بها (مع قيام الكفر) بمن اتصف بها كما مر بيانه (و) من ثبوت مجرد المعرفة (بلا كسب واختيار فيه) (و) بلا (قصد اليه) كما مر تمثيله عن وقعت شهادته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة (ومع هذا) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه (يتعلق ظاهر التكليف به نحو) قوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس إليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدى إلى المقصود (حتى لو وقع العلم) لانسان (دفعيا) من غير ترتيب مقدمات (احتاج) من وقع له ذلك (إلى تحصيله) أي ذلك العلم (مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم) كالولي سعد الدين في شرح المقاصد فإنه قال إن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك

القاضي وصاحب الغنية والله تعالى أعلم (قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر) قلت عني بتلك المعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع وقد قدمت أنها ليست التصديق الذي هو معنى الإيمان قال العلامة سعد الدين ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى المخبر والخبر من غير اذعان وقبول وقال في المعرفة التي تكون تصديقا وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع (قوله بلا كسب نحو فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) قلت تقدم أنه لا يكون العلم بدون اذعان تصديقا (قوله فلو وقع العلم دفعيا الخ) قلت حاول به هذا كله اجتماع الإيمان الذي هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم باطنا مع الكفر ظاهرا وقد تقدم بطلانه بما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده وإن فرض هذا فرض مستبعد ومستحيل شرعا والله تعالى أعلم

وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعنى كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (نظر) لان حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي (بل) الوجه أنه (إذا حصل كذلك) أى دفعيا (كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد) الباطن (اليه وذلك التكليف السكاثر لتعاطي أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو) أى العلم (سقط ما وجوبه لاجله) أى لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها (ثم) هذا كلام فى مفهوم الاسلام (جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد) بالباطن (الذى هو معنى الاسلام) لغة (داخلا فى معنى التصديق) وعليه ففهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان (وأطلق بعضهم) أى بعض أهل العلم (اسم المرادف على الايمان والاسلام) وكأنه يعنى صاحب التبصرة فانه قال الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلاما يدل على تلازم مفهوميهما لا الاتحادهما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله (والاظهر انهما) أى الايمان والاسلام (متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان فى الخارج) معتبرا شرعا (بلا اسلام ولا اسلام) معتبرا شرعا (بلا ايمان و) الاظهر (أن التصديق قول للنفس) ناشئ (عن المعرفة) تابع لها كذا فى بعض النسخ بلفظ عن وفى بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليقه بعده بقوله (لان المفهوم منه) أى من

التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق) باللسان أو القلب (الى القائل وهو فعل) لسانى  
أونفسانى (والمعرفة) ليست فعلا انما هى (من قبيل السكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم  
خروج كل من الانقياد الذى هو الاستسلام) من (المعرفة عن مفهوم التصديق)  
لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا فى الايمان (وثبوت اعتبارهما) شرعا (فى الايمان) لما على  
أنهما جزآن لمفهوما شرعا (و) على انهما (شرطان لاعتباره) لاجراء أحكامهما (شرعا) فلا  
يعتبر شرعا بدونهما (و) هذا الثانى (هو الاوجه اذ فى الاول) وهو كونهما جزآن لمفهوما  
(يلزم النقل) أى نقل الايمان من المعنى اللغوى الى معنى آخر شرعى (وهو) أى النقل  
(بلا موجب) أى بلا دليل يقتضى وقوعه (منتف) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه  
الا بدليل ولا دليل بل قد كثر فى الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه  
بدون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان  
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم فى جواب سؤال جرير بن عبد الله عن الايمان أن تؤمن بالله  
وملائكته وكتبه ورسله الخ حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل أعاده بقوله  
أن تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لانزاع فى أنه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق  
بأمور خاصة فهو تصديق بتلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوى (وعدم تحقق الايمان  
بدونهما) أى بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم) أى مفهوم  
الايمان (شرعا لجواز الشرطية الشرعية) أى جواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا  
وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوى وتلك الامور هى ما علم محمى ومحمد صلى  
الله عليه وسلم به ضرورة كما مر (واذا) بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف أى اذا تقرر  
أن كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان تحقق عدم الايمان  
بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة بدونهما فيثبت  
(مع الكفر) الذى هو ضد الايمان أى مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر

التنبية عليه (لأننا لنجد ما نعا في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد أنني كريم صدق بلسانه مطابقا) هـ ذا القول (لاعتقاد جنانته ثم يقتله لغلبة هوى) أى هوى نفس لذلك القاتل (بل قد وقع) ذلك القتل (كثيرا على ما يظهر) أى يطلع (عليه من تتبع القصص فان بعضها) أى بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أى الانبياء (مع العلم) أى علم القاتلين (بنبوتهم) لظهور المجزات لهم كما وقع في يحيى و زكريا عليهم الصلاة والسلام (وبعضها) أى القصص (يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك) أى الاعتراف بنبوته ذلك البعض (غير أن الله سبحانه سلم) ذلك المقصود بالقتل (كما قصده عوج) هو ابن عنق هو (والجبار الذى أغراه) بالسيد موسى (مع اعترافه ما بنبوته) السيد (موسى عليه) الصلاة والسلام (على ما تنفيده القصة) المستورة فى قصص الانبياء وبعض التفاسير (فلا يكون وجود نحو هـ ذا) الفعل (دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ) أبو القاسم الاسفراينى (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هناك بالامام (بل) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي عن قام به التصديق (على عدم اعتباره) أى التصديق (منجبا) له (شرعا) من عذاب الكفر الخلد (والايمان) كما مر أنه المقطوع به (وضع الهى له) أى لادله سبحانه و (تعالى أن يعتبر فى تحقيق لازمه الذى قدمناه ما شاء) من الامور (مع التصديق)

(قوله لا نالنا لنجد ما نعا عقليا من أن يقول جبار عنيد أنني كريم صدقت بلسانه الخ) قلت اذا صدق الرسول فيما جاء به عن الله وأقر بلسانه فهو مؤمن فاذا قتل النبي فماذا يكون قلنا زال الايمان لان ترك القتل شرط بقاء الايمان ففى وجه ذلك كالحرمية فى الشكاح ومن زعم بقاء الايمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي صلى الله عليه وسلم ومن كذب النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون صادقا فى الواقع فالذى قاله الاستاذ أبو القاسم هو الصواب والله أعلم (قوله والايمان وضع الهى له تعالى أن يعتبر فى تحقيق لازمه الذى قدمناه ما شاء مع التصديق) قلت لازمه الذى قدمناه ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء وهذا يترتب

وقد مر أنه يكفر من استخف بنبي أو بالصحف أو بالكعبة وهو مقتض لا اعتبار تعظيم كل  
 منها إلا أن الله جعله في رتبة عليا من التعظيم غير أن الخنفة اعتبر وامن التعظيم المنافي  
 للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم (ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف)  
 المذكور (كفر الخنفة) أي حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من  
 المنتهكين) الذين يجترئون بهتك حرمت دينية (لذلك لا لئها) أي دلالة تلك الألفاظ والأفعال  
 (على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عدايلي) قد حكموا بالكفر (بالمواظبة على  
 ترك سنة استخفافا) بسبب أنها انما فعلها النبي زيادة أو استعجابا (بالجر عطف على  
 المواظبة أي بل قد كفر الخنفة من استقبح سنة) (كن استقبح من) انسان (آخر جعل  
 بعض العمامة تحت حلقة أو) استقبح منه (احفاء شاربه فان قلت) قد فسرت السلام  
 بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسر به الشرع (فقد صرح) نبينا (عليه) الصلاة  
 و (السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال) أن تشهد  
 أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله (وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ) وهو وتصوم رمضان  
 وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وتصوم رمضان  
 والحج من الاسلام (قلت لاشك) في (أنه) أي الاسلام (يطابق على ذلك) أي ما ذكر من  
 الاعمال شرعا (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا (وما نسبناه

بوعده تعالى على حصول التصديق عنده من يكتب في به في حصول الايمان والامور التي  
 ذكرها تصلح أن تكون شروطا للبقاء كما قدمناه والله أعلم قال الامام العلامة في شرح  
 التأويلات في قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن  
 بالله واليوم الآخر الآية انه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الايمان في آخر هذه السورة وهو  
 قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه  
 ورسله لا تفرق بين أحد من رسله أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الايمان بهذه الاشياء

له) أى للإسلام (من ملازمته مع الإيمان) كما قدم أنه الاظهر وفي التعبير جمع مع المفاعلة  
انتقاد والاولى أن يقال من ملازمته للإيمان (أو الاتحاد به) عند من أطلقوا اسمها  
مترادفان (هو) أى الملازمة والاتحاد (بها) أى بالمعنى الذى (ذكرنا) وهو الاستسلام  
والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه) الصلاة (والسلام) وتقيم الصلاة وتؤتي  
الزكاة وهو الاعمال (فلا يلزم) الاسلام بهذا المعنى (الايمان بل ينفلك عنه الايمان)  
اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أى  
الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية (فلا) ينفلك عن الايمان (لاشترط الايمان لصحة  
الاعمال) فلا تنفلك هي عنه (بل العكس) اذ لا تشترط الاعمال لصحة الايمان (خلافا  
للعزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم) أى مفهوم الايمان (على ما قدمناه)  
عنهم أول الخاتمة ﴿ (النظر الثانى متعلقه) إيمان أن يكون في الكلام حذف أى النظر الثانى  
في بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف اليه  
وهو متعلق مقامه أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثانى  
متعلق الايمان يعنى التصديق (متعلق الايمان) أى ما يجب الايمان به (ما جاء به محمد

وان كل مؤمن آمن بهذه الاشياء وقوله تعالى ان الذين آمنوا تفرقوا لان الايمان بالله  
تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به ومما أخبر به أن المؤمن من آمن بهذه الاشياء وأن  
رسله حق والله حق وملائكته حق وأن لا تفرق بين أحد من الرسل فيما لم يوجد التصديق  
بهذه الجملة لا يكون إيمانا بالله تعالى ولم يوجد ذلك في حق اليهود والنصارى لانهم فرقوا بين  
الرسول بقولهم نؤمن ببعض ونكفر ببعض وفرقوا أيضا بين الكذب حيث آمنوا ببعض  
وكفروا ببعض فلا يكون منهم الايمان بالله تعالى على التحقيق وان وجد من حيث  
الصورة (قوله ولا اعتبار التعظيم المنافى للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة الخ) قلت  
لانه يشترط البقاء كما قدمنا والله تعالى أعلم (النظر الثانى متعلقه)

رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادي) أي أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (عملي) أي أمر المقصود منه العمل (وأعني) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقيقة العملي) أي اعتقاده أنه حق وصدق كما أخبر به صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل هذين) يعني الاعتقادي والعملي شيء (كثير) جدا (أد حاصل ما في الكتب الكلامية) (و) دواوين (السنة) هو تفاصيلهما (لأن المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقادات أو العمل) (فاكتفى بالأجبال وهو أن يقر بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله) (أقرارا صادرا عن مطابقة جنانته واستسلامه) (لسانه والجنان القلب كافي الصحاح) (وأما التفاصيل فياوقع) منها (في الملاحظة) أي ملاحظة المكلف بعين بصيرته (بأن جذبه) أي المكلف (جاذب إلى التعقل) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (وجب إعطاؤه) أي إعطاء ذلك الأمر التفصيلي (حكمه) المتعلق به خاصة (من وجوب الإيمان) فيجب الإيمان (به) تفصيلا (فإن كان) ذلك الأمر التفصيلي (مما ينفي بحده الاستسلام أو يوجب التكذيب) للنبي صلى الله عليه وسلم فيه (فبحده) المكلف (كفر) أي حكم بأنه كافر (والا) أي وإن لم ينف بحده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (فسق) جاحده (وضلل) أي حكم بأنه فاسق ضال (فما) أي والذي (ينفي الاستسلام) فهو (كل ما قدّمناه عن الحنفية) من الالفاظ والأفعال الدالة على الاستخفاف (وما) ذكرناه (قبله من قتل نبي إذا الاستخفاف أظهر فيه) أي في قتل النبي يعني أن قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ والأفعال الصادرة من المتهمين كما مر من استقباح أحقاء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها (وما) أي والذي (يوجب التكذيب) هو (بحمد كل ما ثبت عن النبي) صلى الله عليه وسلم (ادعائه ضرورة) أي بحيث صار العلم بكونه ادعائه ضروريا كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية) (و) حال

(غيره) عن لم يشهد بها (في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل  
اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا) أى الشاهد وغيره (فيه)  
أى في وجوب الايمان به (كالايمان برسالة محمد) صلى الله عليه وسلم (وما به من  
وجود الله تعالى) أى وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (وانفراده) تعالى (باستحقاقه  
العبودية على العالمين) اذ هو مالكمهم حقيقة لانه الذى أوجدهم من العدم (و) هذا  
الانفراد (هو معنى نفي الشريك) في استحقاق العبودية (و) هو معنى (التنزيه بالالوهية  
وما يلزمه) أى ما يلزم التنفرد بالالوهية (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالقدم وما عنه  
ذلك) أى وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالخلق) أى إيجاد  
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالخلق من  
كونه تعالى حيا علميا قديرا مريدا) على ما مر في الركن الثانى من أن ثبوت استناد جميع  
الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى  
وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض  
آخر منها بوقته الذى أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس المعنى هو الارادة (و) ما جاء به  
صلى الله عليه وسلم من (أن القرآن كلام الله وما يتضمنه) القرآن (من الايمان بأنه تعالى  
متكلم سميع مرسل لرسول قصمهم علينا ورسلا لم يقصصهم) علينا (منزل الكتب) على  
من أنزلها عليه من الرسل فى ألواح أو على لسان الملائكة (وله عباد مكرمون وهم الملائكة)  
جمع ملائكة على الاصل كشماثل وشمائل وهو مقلوب مألأ بتقديم الهـ مزة من الالوكة  
وهى الرسالة أى موضع الالوكة غلب فى الاجسام النورانية المبرأة من الكدورات  
الجسمانية القادرة على التشكيل بالاشكال المختلفة (وانه) أى ومن الايمان بأنه تعالى  
(فرض الصلاة والصوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الاركان) أى أركان الاسلام من  
الزكاة والحج (وانه) تعالى (يحى الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وان) تعالى (حرم



الربا والجور والفساد وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيئاً (هذا) مما تضمنه القرآن أو تواتر  
 من أمور الدين في كل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن  
 لم يشاهدها (وما) مبتدأ أي الذي (لم يجيئ هذا المجيئ) أي مجيئاً مما تضمنه القرآن أو تواتر  
 من أمور الدين بأن لم يتواتر (بل نقل آحاداً) وخبر المبتدأ قوله (اختلاف فيه) أي اختلف  
 فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره (في كسر الشاهد) لحضرة النبوة (بجده أثبت  
 التكذيب منه) اذ هو قد علم ضرورة مجيئاً النبي صلى الله عليه وسلم له بسماعه منه  
 وإن لم يعلمه من بعده وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (ما لم يدع صارفاً) عن حل ما صدر  
 منه على التكذيب (من نسخ ونحوه) بيان للصارف (دون الغائب) الذي لم ينقل اليه إلا  
 آحاداً فلا يكفر به (حتى يكفر الشاهد) لحضرة النبوة بالبناء للفعول أي يحكم بكفره  
 (بانكاره سؤال الملائكة) بعد الموت (و) انكاره (إيجاب صدقة الفطر) لسماعه كلاً  
 منهما من النبي صلى الله عليه وسلم (ويفسق) بالبناء للفعول (الغائب به) أي بانكاره كلاً  
 منهما (ويضل) بالبناء للفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقيل بالتكفير)  
 أي تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) انكاره (السؤال أيضاً تواتره) معنى كما قدمنا  
 أوله هذا التوضيح والنتيجة تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره  
 مطلقاً وقوله (لأنه) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر وهو  
 أن الغائب (ما لم يسمعه من فيه) أي من فم النبي صلى الله عليه وسلم (لم يكن ثبوته من  
 النبي قطعاً) أي على وجه القطع (فلم يكن انكاره تكذيباً له بل) كان تكذيباً (للمرواة أو  
 تغليطاً لهم) من غير موجب (وهو) أي ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة  
 الموثوقين بعد التهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب (فسق وضلالة) لا كفر  
 (اللهم إلا أن رده استخفافاً) أي لكونه (انما قاله النبي) صلى الله عليه وسلم ولم  
 (قوله اخلافاً فيه) أي الشاهد للحضرة النبوية والغائب عنها

ينزل في القرآن صريحا (فيكفر) لاستخفافه بمجناب النبي صلى الله عليه وسلم (وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة) أي لم يصل الى أن يعلم من الدين ضرورة (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصلبية (باجتماع المسامين فظاهر كلام الحنفية الا كفار ببعده لانهم لم يشترطوا) في الا كفار (سوى القاطع في الثبوت) أي ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة (ويجب حمله) أي جل الا كفار الذي هو ظاهر كلامهم (على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا) لا على ما يعلم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك (لان مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون) أي انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا (أما اذا لم يعلم) ثبوت ذلك الامر الذي أنكره قطعا (فلا) يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم (الا أن يذكر له أهل العلم ذلك) أي أن ذلك الامر من الدين قطعا (فيلج) بفتح اللام والجميم أي يتبادر فيما هو فيه عناد فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحل وقع لامام الحرمين فانه قال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما بدعه ونضله وأول اطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد الجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ثم حمله قال فانه يكون راد للشرع اه والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير جاحد الجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوه ما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه فظاهر النص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف اه وقال ابن دقيق العيد في شرح العدة أول كتاب القصاص أطلق بعضهم أن مخالف الاجماع يكفر والحق أن المسائل الاجماعية تارة يصحها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحها فالاول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لمخالفته

الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي الخدق في المعقولات ويعيل الى الفلسفة فظن  
أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع وأخذ من قول من قال انه لا يكفر  
مخالف الاجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط بمرّة لان حدوث  
العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب  
مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع (وأما التبري من كل دين يخالف دين  
الاسلام فانما شرطه بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا  
اتباعه (لاجراء أحكام الاسلام) عليه (من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى آخر  
أحكام المسلمين) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (في حق) متعلق بالمصدر  
وهو اجراء أي انما شرطه بعضهم لاجراء أحكام المسلمين في حق (بعض أهل الكتاب الذين  
يؤحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه) الصلاة والسلام انما أرسل الى المشركين  
من العرب أو غيرهم) لا الى أهل الكتاب كاليسوية من اليهود وهم أتباع أبي عيسى

(قوله وأما التبصير من كل دين يخالف دين الاسلام الخ) قلت قال في السير الصغير باب ما يصير به الكافر مسلماً أصله أن الكافر إذا أقرب بخلاف ما اعتقده يحكم بإسلامه لانه لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان لانهم من بواطن الامور وكنوناتها والبواطن لا تجعل مناط الربط الاحكام بها فجعل اقراره الصادر عن عقل وعرفان علماً على عقيدة الجنان فاذا صدر اقراره على خلاف ما اعتقده استدل لنا على أنه بدل اعتقاده بتبديله المالك الكافر على (١) ثلاثة ضروب عبدة الاوثان وعبدة النيران والمشرک في الربوبية والمنكر للوحدانية كاثنوية والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى والجاحد للربوبية والمشرک فيها اذا قال لا اله الا الله يحكم بإسلامه وكذلك لو قال نشهد أن محمداً رسول الله أو قال أسلمنا أو قال آمننا بالله لا يقر بما هو مخالف لاعتقاده وانتهى على عما هو دينه فجعل ذلك دليلاً على ايمانه قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس

الاصها إلى اليهودى يقولون انه أرسل إلى العرب خاصة دون بنى اسرائيل فلا يكتفى في اسلام  
من يعتقد ذلك بالاثبات بالشهادتين فقط بل لابد أن يأتي بما يدل على براءته من كُدين  
يخالف الاسلام بأن يأتي بلفظ البراءة أو يقول محمد رسول الله إلى جميع الخلق \* واعلم  
أن اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله  
عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره بأنه رسول الله  
إلى الناس كافة العرب وغيرهم فإخراج البعض من عموم رسالته إبطال لما يتضمنه  
اعتقادهم من عصمته فيكون إبطالاً لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى  
يقولون انه يبعث في آخر الزمان كما صرح به النووى في كتاب الظهار من التنقيح شرح  
الوسيط هذا وقول المصنف ان هذا التبرى انما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل  
الكتاب يؤذن بأن الاكتماء في حق غيرهم مطلقاً بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك  
فالمعتمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد اباحة أمر علم تحريره من الدين ضرورة  
أو تحرير أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما  
اعتقده وان اليهودى المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد أن محمد رسول الله جاء به في  
التشبيه وهذا كله بالنسبة لأجراء أحكام الاسلام (لا) بالنسبة (لثبوت الايمان) له  
وانصافه به فيما بينه وبين الله تعالى (فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد) أى أتى بالشهادتين

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عموماً في دماءهم وأموالهم لا يحققها وحسابهم على  
الله وعلى هذا المساوية وكل من يدعى الدين اذا قال لا اله الا الله يحكم باسلامه لان ذلك  
دليل اسلامه واستسلامه وانقياده لله تعالى وكذلك لو شهد برسالة محمد صلى الله عليه  
وسلم أو قال أنا على دين الاسلام أو على الخيفية فهذا كله اسلام وأما المقر بالوحدانية  
والمنكر للرسالة أصلاً من أهل الكتاب كاليهود والنصارى اذا قال لا اله الا الله لم يكن مسلماً  
لانهم كانوا يمجدون الرسالة فلم يقرؤا بخلاف ما اعتقدوا ولم ينتقلوا عما دينوا واذا شهد

(فقط كان مؤمنا عنه - د الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري) بالرفع على الفاعلية واعتقاده  
مفعول مقدم ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية  
يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا (ولم يشترطه  
بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم - بم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق هذا أيضا كما  
لا يشترط في حق غيره كالتنوي والوثني اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين (لانه  
عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم) أي من أهل الكتاب مطلقا (وقد  
نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه) أي في اسلامه المنقول في  
البخاري (زيادة على التشهد) أي الاتيان بالشهادتين (و) نقل أيضا (غير ذلك)  
أي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (ما يكاد انكاره أن يكون  
انكارا للضرورة ويجاب) عن هذا (بأن كل من كان بحضرته) صلى الله عليه وسلم من  
كتابي أو مشرك فقد (سمع منه ادعاء عموم الرسالة) لكل واحد (فاذا شهد أنه رسول  
الله لم تصديقه) اجالا (في كل ما يدعيه) وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة  
المجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن الله عز وجل وما يدعيه عموم الرسالة وقد علمه وهذا  
(بخلاف الغائب) عن حضرته صلى الله عليه وسلم (فانه لم يسمع منه) ادعاء عموم الرسالة  
(فتمكنت الشبهة في اسلامه) أي دخوله في الاسلام (بمجرد التشهد لجواز أن ينسب  
الى الناس الافتراء في ادعاء العموم) أي عموم الرسالة (جهلا) منه (بثبوت التواتر  
عنه) صلى الله عليه وسلم (به) أي بالعموم (هذا وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها  
المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل مختلف فيها) هل التصديق بها داخل في معنى  
الايان حتى يكون انكارها كفرا أو ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسألة

بالرسالة الحمد صلى الله عليه وسلم يكون مسلما على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل  
على جاره اليهودي يعود فقال اشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فمظن الرجل الى أبيه  
فقال له أبوه أجب أبا القاسم فشهد بذلك ومات فتال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذي

شبهة (و) هي أنه (قد اختلف) أى اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض  
العقائد (بعد الاتفاق) منهم (على ان ما كان من أصول الدين ونسب رياته) وهذا  
العطف كالتفسيـر أى من الاصول المعلومة من الدين ضرورة (يكفر المخالف فيه) أى  
يحكم بكفره بخالفته فيه (كالقول بقدم العالم ونفى حشر الاجساد ونفى العلم) أى علمه  
تعالى (بالجزئيات) وكلاهما من ضلالات الفلاسفة (ومن هــذا المهيـع) أى الطريق  
الواضح البين في تكفير من قال به (اثبات الايجاب) بالذات الذى هو نفي الفعل بالاختيار  
والمشيئة (لنفيه) أى القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياره) سبحانه وعدم  
الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك) أى  
من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدأ أخبر بقوله  
(كنفى مبادئ الصفات) مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم أثبتوا هذه  
الصفات مع نفيهم مبادئها التى هي العلم والقدرة ونحوهما (و) نفي (عموم الارادة) لكل  
كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى (والقول بخلق القرآن)  
كما يقولونه أيضا (فذهب جماعة) تفصيل لاجال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين  
فيماليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (الى تكفيرهم)  
بذلك لان نافي مبادئ الصفات وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق  
القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من قال القرآن  
مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الا تى ذكره أما  
على الاول والثاني فهو أن الجاهل بالله من بعض الوجوه ليس بكافر وليس أحد من أهل  
أعقوبى نسمة من النار ثم قال لأصحابه تلوا أباكم ومن يقر منهم برسالة محمد صلى الله  
عليه وسلم ولكنهم يزعمون أنه رسول الى العرب لا الى بنى اسرائيل كفى بلادا لعراق  
ويتسكون بنظائر قوله تعالى هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم فن يقر منهم برسالة

القبلية يجبهله تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلى عالم  
 قادر خالق السموات والارض وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت إمكان  
 أحاد الأبيد علماء فلا يكفر منكره أو يقال المراد بالخلق المختلق أى المقتري وليس محل  
 نزاع لان قائله كافر قطعاً (وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفهراني الى تكفير من كفرنا  
 منهم) أى اعتقد كفر نادون من لم يكفروا (أخذ بقوله عليه الصلاة والسلام) فيما رواه  
 الشيخان (من قال لآخيه يا كافر فذهب) أى رجع (به) أى بالكفر (أحدهما) وفي  
 لفظ لهما اذا قال الرجل لآخيه يا كافر فذهباً أى بصفة الكفر أحدهما ان كان كافلاً  
 والاربعين عليه قال الامام أبو الفتح القشيري في شرح العمدة في اللعان كأنه يعنى  
 الاستاذ يقول الحديث دل على أنه يحصل الكفر لاحد الشخصين إما المكفر أو المكفر  
 فاذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع بأحدهما وأنا قاطع بأنى است بكافراً الكفر راجع  
 اليه اهـ (وقيل) انما يكفر المخالف في عقيدة (اذا خالف اجماع السلف) على تلك العقيدة  
 (وظاهر قول الشافعي وأبي حنيفة) رحمه الله تعالى (انه لا يكفر أحد منهم) أى  
 لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو  
 المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب  
 مقالات الاسلاميين اختلاف المسلمون بعد نبينهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلال  
 بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم  
 اهـ وقال الامام الشافعي رضى الله عنه أقبل شهادة أهل الأهواء الا الخطائية لانهم  
 يشهدون بالزور لموافقهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكايته عنه  
 محمد صلى الله عليه وسلم لا يكون مسلماً حتى تبرأ عن دينه مع ذلك أو يقر أنه دخل في  
 الاسلام وكذلك لو قال أسلمت أو أنا مسلم أو مؤمن لا يحكم باسلامه لانهم يدعون الاسلام  
 فان المسلم المستسلم للحق المنقاده وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه فلا يكون مطلقاً هذا

الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتقد (وان روى عن أبي حنيفة) رحمه الله  
ما ظاهره خلافه من (انه قال بلهـم) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية  
(اخرج عنى يا كافر) فليس تكفيراً بلهـم (حـلا) لقول أبي حنيفة يا كافر (على  
التشبيه) بلهـم بالكافر بجماع المخالفة في أصل من أصول العقائد وان اختلف  
الأصلان في العلم من الدين ضرورة (وهو) أى القول بعدم تكفير أحد من المخالفين  
المذكورين (مختار) الشيخ أبي بكر (الرازى) ونقله عن الكرخى وغيره من أئمتهم  
(ولكنه) أى المخالف فيما ذكر (يبدع) بمخالفته (ويفسق) أيضا (في بعضها) أى  
يحكم بأنه مبتدع لاحد انه ما يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض  
مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصير لاحتمال دليل فيحكم بنفسه (بناء على وجوب  
إصابة الحق فيها) أى في مواضع الاختلاف في أصول الدين (عينا وعدم تسويغ الاجتهاد

اللفظ في حقهم دليلا على الاسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك وكذلك لو قال هدت من  
اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الاسلام لا يحكم باسلامه لانه يحتمل انه  
تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية أو على عكسه فاذا قال مع ذلك دخلت في الاسلام  
خفية ثم ذيل هذا الاحتمال وقد قال بعض مشايخنا اذا قال دخلت في الاسلام يحكم  
باسلامه وان لم يتبرأ عما كان عليه لان في لفظه ما يدل على دخول حادث منه في الاسلام  
وذلك غير ما كان عليه واستدل لنا بهذا اللفظ أنه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخى  
في مختصره لو اعترف اليهودى انه على دين الاسلام أو قال أنا مسلم قال أبو حنيفة رحمه الله  
أولا لا يكون هذا اسلاما منه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله اذا قال اليهودى أو  
النصرانى أنا مسلم وقد أسلمت سئل عنه أى شئ أراد بذلك ان قال أردت ترك دين النصرانى  
واليهود والدخول في دين الاسلام كان مسلما فاذا قال أردت بقولى أسلمت أى على الحق  
ولم أرد بذلك رجوعا عن دينى لم يكن مسلما مائنا والله أعلم



في مقابلة ما هو الحق عينا (بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها) فان  
الاجتهاد فيها سائغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد (وههنا  
تفاصيل) لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه (واختلافات) في مسائل منه (لاتليق بهذا  
المختصر) اطولها ومنها ان المعتزلة أنكروا ايجاد البارئ تعالى فعل العبد فجعله بعضهم  
كالجبرائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبخني واتباعه وجعلوا  
العبد قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كقول المجوس فالايان والكفر عندهم من فعل  
العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع المتقدمي الامة على الابتغال الى الرب تعالى  
أن يرزقهم الايمان ويحبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق  
❦ (النظر الثالث) في حكم الايمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول  
الاستثناء فيه وبقاءه مع النوم ونحوه و (فيه مسائل) أربع لهذه الاحكام المسئلة  
(الاولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) رجعهم الله تعالى (لا يزيد  
الايمان ولا ينقص و) هذا القول (اختاره من الاشاعة امام الحرمين و) جمع (كثير  
وذهب عامتهم) أي أكثر الاشاعة (الى زيادته) أي الايمان (ونقصه قليل) والقائل  
الامام فخر الدين الرازي وغيره (الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان  
وعدمه) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الاول) وهو أخذ الطاعات  
في مفهومه على وجه الركنية كما تقدمت له عن الخوارج أوعلى وجه  
التكميل كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الايمان (بزيادتها) أي الطاعات  
(وينقص بنقصها و على الثاني) وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الايمان

(النظر الثالث فيه مسائل الاولى قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص  
واختاره من الاشاعة امام الحرمين وكثير وذهب عامتهم الى زيادته ونقصه قليل الخلاف  
مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص

(لا) أى لا يزيد ولا ينقص (لانه اسم للتصديق الجازم مع الازعان) أى القبول باطنا كما قدمناه (وهذا) المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصي) اليه (وفيه) أى فيما قيل من هذا البناء (نظربل قال زيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر) من الأدلة (كقوله تعالى زادتهم إيماناً) من قوله تعالى في سورة الانفال وإذا تلث عليهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى في سورة التوبة فاما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً (ونحوه) كقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم (وعن ابن عمر) رضى الله تعالى عنهما (قلنا يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار) رواه أبو اسحق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد الله العزيز عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر

بنقصانهم وعلى الثاني لأنه اسم للتصديق الجازم مع الازعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وفيه نظربل قال زيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى زادتهم إيماناً ونحوه وعن ابن عمر قلت يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار قالوا ولا مانع من ذلك بل اليقين الذى هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من أجل البداهات الى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خطب بقوله تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قاهي) قلت قوله فيه نظربل يعنى في قوله وعلى الثاني لا (قوله لظواهر الخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان قلت حق التسانن النظرى أن يذكروا دليل المذهب المنصور ثم دلائل خلافه ثم الجواب عنه قلنا انه لما صدق الله تعالى فيما أخبر من الازل الى الابد على الجملة فقد آمن به وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته فصدقه أيضاً لا يتزايد في ذاته ولا يتناقص

(وقالوا) أى القائلون بأن الايمان مجرد التصديق (لامانع) عقلا (من ذلك) أى من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا (بل اليقين الذى هو مضمون التصديق) لكونه أخص من التصديق (بتفاوت قوة) أى من جهة القوة (فى نفسه) وله فى القوة مراتب مبتدئة (من أجل البداهات) كما كون الواحد ونصف الاثنين منتهية (الى أخفى النظريات القطعية) التى منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوتة (قال) السيد ابراهيم (الخليل) على نبيناو (عليه) الصلاة و (السلام حين خوطب بقوله) تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) فطلب الترقى فى الايمان وسيأتى تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبى بما يزيد المقام وضوحا (والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره) وهم بعض الاشعرية (لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هى) أى تلك الجهات (غير نفس الذات) أى ذات التصديق (بل بتفاوته) أى بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات (بتفاوت المؤمنون) عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق (وروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال ايمانى كإيمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه) أى لا يقتضى ما ذكر من المساواة فى كل الصفات بل يكفى لاطلاقه المساواة فى بعضها (فلا أحد يوقى بين ايمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والانبياء) من كل وجه (بل يتفاوت) ايمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والانبياء (غير أن ذلك التفاوت) هل هو (بزيادة ونقص فى نفس الذات) أى ذات التصديق والاذعان القائم بالقلب (أو) هو تفاوت لا بزيادة ونقص فى نفس الذات بل (بأمور زائدة عليها فغنوا) يعنى الحنفية وموافقهم (الاول) وهو التفاوت فى نفس الذات (وقالوا ما يتخايل) أى

ولهم ظاهر قوله تعالى فزادتهم ايمانا الخ (قوله والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة الخ) تحرير لمحل النزاع (قوله فغنوا الاول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص فى نفس الذات (قوله وقالوا ما يتخايل الخ) رد وتأويل لما ذكره القائلون بالزيادة

يظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أى من حيث القوة في ذاته (انما هو راجع الى  
 جلالته) أى ظهوره وانكشافه (فاذا ظهر القطع بمحدث العالم بعد ترتيب مقدماته)  
 المؤدية اليه (كأن الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين) والاولى أن  
 يقال كالجزم في حكمنا بديل في قولنا (وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا) وهو أن  
 العالم حادث (كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر) وهو أن الواحد نصف  
 الاثنين (خصوصا مع عزوب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم أى غيبته  
 عن الذهن (ففي تخيل اند) أى الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى) ليس بأقوى  
 في ذاته (انما هو أجلي عند العقل فنحن) معشر الخفية ومن وافقنا منع ثبوت ماهية  
 المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها  
 لا ماهية لها ولا جزم ماهية لا متناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها و (لوسلما ثبوت  
 ماهية المشكك) فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالاشدة فقد يكون بالاولوية وبالنقص  
 والتأخر (و) لوسلما (أن ما به التفاوت) في افراد المشكك (شدة كشدة البياض  
 الكائن في الثلج بالنسبة الى) البياض (الكائن في العاج) وقوله (مأخوذ) خبر ثان لان  
 أى ولوسلما ان ما به التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة الى  
 خصوص محل) كالثلج (لانسلم أن ماهية اليقين منه) أى من المشكك الموصوف بما  
 ذكر (لعدم ما) أى دليل (يوجب) أى يلزم عنه القول به (ولوسلما ان ماهية اليقين  
 متفاوت لانسلم انه) يتفاوت (بقومات الماهية) أى أجزائها (بل بغيرها) من الامور

والنقصان (قوله ولوسلما أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم انه بقومات الماهية بل بغيرها)  
 قلت بسطه أن الامام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم الاظهر أن نفس التصديق يزيد  
 بكمرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم بحيث  
 لا تعتبرهم الشبهة ولا يترزل ايمانهم بعراض قلوبهم من مشرحة وان اختلفت عليهم

الخارجة عنها المعارضة لها كالألف للتكرار ونحوه (وقد ذكرنا) يعنى الحنفية  
وموافقيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أى الايمان (يتفاوت  
بإشراق نوره) أى بزيادة إشراقه في القلب (و) زيادة (ثمراته فإن كان زيادة إشراق  
نوره هو زيادة القوة والشدة) فيه (فلا خلاف في المعنى) بين القائمين بقبوله الزيادة  
والنقصان والنافين لذلك (أذ يرجع النزاع الى أن الشدة والقوة التى اتفقنا على ثبوت  
التفاوت بها زيادة ونقصانها هل هى داخل في مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجة) عنها  
(فقد اتفقنا) معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له (على ثبوت التفاوت) في  
الايمان (بأمر معين والخلاف في) خصوص (نسبته) أى نسبة ذلك الأمر المعين (الى  
تلك الماهية) بدخوله في مقوماتها أو خروجه عنها (لأعبر به) لانه ليس خلافاً في نفس  
التفاوت (وان كان زيادة إشراقه) في القلب (غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن  
الخوارج) أى الامور الخارجة عن ماهية الايمان (التي يثبت بها) أى بتلك الامور  
الخارجة (التفاوت) في الايمان (ما ذكره امام الحرمين حيث قال) في الارشاد في  
جواب سؤال (النبي) من الانبياء صلى الله عليه وسلم (يفضل من عداه) في الايمان  
(باستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى اياه من محاصرة المشكوك (بعنى) الامام باستمرار  
التصديق (توالى أشخاصه) لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالى أشخاصه (لاستمرار  
مشاهدة) الدلائل (الموجب) للتصديق (و) استمرار مشاهدة (الجلال والكمال) بعين  
البصيرة (بخلاف غيره) أى غير النبي (حيث يعزب) أى يغيب (عنه) ذلك تارة

الاحوال وأما غيرهم من المؤلفين ومن يلونهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن انكاره ولا  
يشك عاقل في أن تصديق الصديق رضى الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ولهذا  
أورد البخارى قال ابن أبى مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة كلهم يخاف النفاق على نفسه  
ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل قلنا لانسلم أن الزيادة بمقومات ماهية

فلا يشهد (ويحضر) أخرى فيشهد (فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من  
الايان لا يثبت لغيرهم البعضها) فيكون ايمانهم لذلك أكثر (فاستمرار حضور الجزم  
قديميخال) أى بظن (زيادة قوة في ذاته) أى ذات الجزم (وليس اياه) أى وليس ذلك  
الاستمرار زيادة قوة (أو اياه) أى أو يكون زيادة قوة (و) لكن (ليس داخلا) في  
حقيقة الايمان (على ما ردناه) أى أثنا به من التريده الذى ذكرناه (أنفا) أى قريبا  
بقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها مع الكلام على ذلك (والى  
هـ) الذى ذكرناه من تأويل الزيادة (ترد الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الآتى)  
التي سردنا عدد منها فيما مر (و) من (الحديث) الذى قدمناه (وقول) سيدنا (على  
رضى الله تعالى عنه لو كشف الغطاء) أى عن الامور المغيبة من الحشر والنشر والحساب  
ونحوها بأن شاهدتها واقعة (ما زددت) بسبب وقوعها (يقينا) بها (الظاهر) بالرفع  
نعت لقول أى قول على الذى هو ظاهر (في تصور زيادته) أى اليقين لان قوله ما زددت  
يقينا يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يرد (الى الزيادة) والمراد مما تضمنته من الزيادة  
الى الزيادة (بما قلنا) أى بالمعنى الذى قلنا وهو ما تحصل بأمور خارجة عن مقومات الماهية  
منها ما ذكره امام الحرمين فقوله وقول مبتدأ خبره يرد مقدر اقبل قوله الى الزيادة دل عليه ترد  
المذكور (هـ) الذى ذكرناه كما ذكرناه ولكن ههنا سؤال وجواب أشار اليه المصنف  
بقوله (ولما كان ظاهر قول الخليل) الخ حاصل السؤال أنه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق  
بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له أولم تؤمن قال بلى  
الايان فان النظر الواحد اذا أدى الى جزم يمنع النقيض وصديق هوية فقد حصل له  
التصديق والا كان ظنا فالجزم الحاصل بالنص يدق الواحد وان كرره ألف مرة مثل  
الاول بلا زيادة وكذا الجزم الحاصل من ألف نظرية لا يساويه الجزم الحاصل من نظر  
واحد فلا زيادة فحصل من كثرة النظر ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت

(ولكن ليطمئن قلبي) يقتضى (عدم الاطمئنان) قبل ذلك (وهو ينافى القطع وعدم التردد) والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالايمان هـ ذانقرير السؤال وأما الجواب فأشار اليه بقوله (احتيج) وهو جواب لما أى لما كان الظاهر لا يصح ان يراد احتيج (الى تأويله فقيـل) فى تأويله (الخطاب) أى بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي (مع الملك) حين قال له الملك أولم تؤمن فقال ما قال (ليطمئن قلبه بأنه) أى الملك المخاطب له (جبريل والتأمل اليسير ينفيه) أى ينفي هذا التأويل أى يبين به بطلانه لان الآية تصرحة بأن الخطاب للرب تعالى وأنه المخاطب لإبراهيم (وقيل) فى تأويله المراد فى الآية بقوله ليطمئن قلبي (زيادة الاطمئنان) أى ليزداد قلبي طمأنينة (ويرجع الكلام فى معنى زيادته ويحىء فيه ما تقدم) من أن الزيادة فى ذات الايمان أو بأمر خارجة على ما عرفت تقريره (وقيل) فى تأويله (طلب) السيد إبراهيم صلى الله عليه وسلم (حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي) الذى بداهته (سبب وقوع الاحساس به) أى بالاحياء (وهذا) تأويل (حسن و) لكنه (لا يفيد فى محل النزاع لأحد من الفريقين) لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص أو لا يزيد ولا ينقص والآية على هذا التأويل لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه (وحاصله) أى حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد إبراهيم صلى الله عليه وسلم (بذلك) أى بالقدرة على إحياء الموتى (عن موجب) بكسر الجيم أى الدليل الموجب للقطع (اشـتاق الى مشاهدة) كيفية (هذا الامر العجيب

الحرارة مثلاً والنور وكذلك النار فانه جوهر مضيء محرق وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت أجزاء النار وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية وكذلك شجر القرع لا يزيد على شجر الداب من حيث الشجرية وكذلك الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملاكية وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل

الذي جزم بثبوته) وضرب لذلك المصنف مثلاً بقوله ( يمكن قطع بوجود دمشق وما فيها  
 من أجنة ) جمع جنان جمع جنة أى من بساتين كثيرة (بائعة) أى ذات ثمار نضيجة  
 (وأهمها جارية ففاز عنته نفسه في رؤيتها والابتهاج بشاها دتها) أى طلبت منه ذلك  
 (فأنها) أى النفس (لا تسكن) عن ذلك الطلب (وتطمئن حتى يحصل منهاها) أى  
 ما تمنته من المشاهدة (وكذا شأنها) أى النفس (في كل مطلوب) أيها (مع العلم  
 بوجوده فليس تلك المنازعة والطلب ليحصل القطع بوجود دمشق إذا الفرض بثبوته)  
 وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي  
 هو سكون قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه  
 ابن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المساعدة المحصلة  
 للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم ﴿ (المسئلة الثانية) في وصف الايمان  
 بأنه مخلوق (لمشايخ الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول) وهو  
 القول بأن الايمان مخلوق حكى (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثاني) وهو  
 القول بأن الايمان غير مخلوق حكى (عن البخاريين) منهم وهذا الخلاف صدر (بعد  
 اتفاقهم) يعني الفريقين (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ  
 بخارى) المدينة المعروفة بما وراء النهر (كابن الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين  
 الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة) بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الالف نون ولانية  
 من حيث الذكروا ن جاز التفاوت عندنا من حيث المذكور (قوله المسئلة الثانية لمشايخ  
 الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند الخ) قلت  
 وجهة هؤلاء هي حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية في حروف القرآن وجهة البخاريين هي (١) من  
 جنتي عليه فانتقل اليه اسد سافا وتيمما والله الموفق

(١) كذا في الاصل ولعل في العبارة تحريفنا فخرها كتبه مصححه



وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيجون وجميعون من أعمال سمرقند (فكفروا) أى  
حكموا بكفر (من قال بخلق الايمان) أى بأن الايمان مخلوق (والزموا عليه) أى  
على القول بخلق الايمان (خلق كلام الله تعالى ورووه) أى القول بأن الايمان غير  
مخلوق (عن نوح بن أبى مریم عن أبى حنيفة) ونوح عند أهل الحديث غير معتمد وقال  
هو لاء فى توجيهه كون الايمان غير مخلوق الايمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (لانه  
قال تعالى بكلامه الذى ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون  
المتكلم به) أى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله (قد قام به ما ليس بمخلوق كما أن  
من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذى ليس بمخلوق لانه) أى الشأن (بقراءة ما نظمه الغير)  
أى ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (لا تنقطع) بتلك القراءة (النسبة) أى  
نسبة ذلك النظم المقروء (اليه) أى الى المناظم خطبة كان أو غيرها (بل يقال قال)  
فلان (خطبة فلان و) قال (شعره) فتنب الخطبة الى منشئها والشعر الى ناظمه (و)  
يقال (ان تكلم بكلام) جيد مثلاً ولم ينسبه لقائله (هذا ليس كلامه وانما هو كلام  
فلان) أى الذى تكلم به أولاً (مع أنه) أى قائله الثانى هو (المتكلم به الآن قال  
بعضهم) أى بعض من تلك بما ذكره القول بأن الايمان غير مخلوق (يقال فلان تلا  
كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فنقرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله  
تعالى يصير قارئ الكلام الله تعالى حقيقة لا مجاز لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا) أى  
بان يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذى ذكرناه فى توجيه القول بان الايمان  
غير مخلوق هو (غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند) أى نسب مشايخ سمرقند  
مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذا الايمان بالوفاق من فريقتهم هو التصديق  
بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فاعل من أفعال العباد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى  
بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكروا) يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم (فى الفقه)

ماهو الزام لهم ببطالان متمسكهم وهو (أن مثـل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم  
 الى آخر الفاتحة اذالم يقصده بقراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو) أى الجنب (ممنوع  
 من قراءة القرآن فظهر) بهـ هذا الذى ذكره فى الفقه (أن ماوافق لفظه لنظ القرآن  
 اذالم يقصده القرآن لا يكون قرأنا هو كلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ولا بطل وجه  
 آخر (و) هو أنه يلزم (أيضا كون كل ذاكر) لله (من القائل سبحان الله والحمد لله)  
 ونحوهما (بل كل متمسكهم فى أى غرض فرض وان لم يوافق) كلامه (نظم القرآن الا  
 فى أجزاء) منه (قد قام به) هـ هذا خبر كون أى يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل  
 كل متمسكهم قد قام به (ماليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى) وذلك ما لا يقوله ذولب  
 (اذ منها) أى من تلك الاجزاء (ما) أى جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن  
 لا يشتمل كلام على كلمة مثلها) واقع (فى القرآن فان كان قيام ما ليس بمخلوق به)  
 أى بالتمسكهم اغرض من الاغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الايمان  
 بل كل متمسكهم) يلزم قيام ما ليس بمخلوق به (كما قلنا وان كان) قيام ما ليس بمخلوق به (باعتبار  
 قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم) من كون الايمان غير مخلوق (فان المتلفظ  
 بالشهادتين اقرارا) أى لاجل الاقرار (بالتصديق) أو حال كون تلفظه اقرارا بالتصديق  
 (لم يقصد قراءة القرآن) انما قصد الاقرار بالتصديق (ونص كلام أبى حنيفة) رحمه الله (فى  
 الوصية صريح فى خلق الايمان) وليس المراد الوصية التى كتبها العثمان البتى بفتح الباء  
 الموحدة وتشديد المشنة فقيه البصرة فى الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التى كتبها  
 لاصحابه فى مرض موته حين سأله أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة  
 (حيث قال) فى هذه الوصية (نقر بأن العبد مع) جميع (أعماله واقراءه ومعرفة مخلوق) اهـ  
 قال المصنف (ثم نقول الذى نعتقده أن القائم بقارئ القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث)  
 خبره والجملة خبران وانما حكمنا بان ما يقوم به حادث (لان القائم به ان كان مجرد اللفظ)

وهو المعنى المصدرى (والمفوض) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (بان كان غير متدبر) لما يتلو  
(أصلاً وانما يشترع لسانه في محفوظه) حال كونه أى القارئ (غير واع لما يقول أصلاً  
ولا متعقل معناه فقطاهر) أن ما قام به حادث (إذاً الأول) وهو اللفظ المراد به معناه  
المصدرى (أمر اعتبارى) لاحقيق والاعتبارى حادث لانه مسبوق بما يعتبر به (والثانى)  
وهو المفوض (معلوم كون العدم سابقاً عليه ولا حقاله) وكل ما سبقه العدم فهو حادث  
وكل ما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه كما مر أوائل الكتاب (وان  
كان) القارئ (متدبراً) لما يتلو (فانما يحدث في نفسه صور ومعاني النظم) أى  
نظم القرآن (وغايتها أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى لا قطع بانها) أى  
الصور والحادثة في نفس القارئ المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى  
(اذ لا يتصور انفكاك ذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (ثم شتان) أى  
افتراق (ما بين الصفتين في النوع) لان كلا منهما من نوع شوى نوع الآخر (فان القائم  
بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسى) فقوله الذى في محل  
نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان (والقائم بنفس القارئ) هو (صفة  
العلم بتلك المعاني النظامية لا) صفة (الكلام) رأيت قارئاً أقيموا الصلاة) هل (قام بنفسه  
طابها) أى الصلاة أو إقامتها أى الايمان بها قوياً لا خلل في أركانها كالأشك في انه لم يقم  
به طلبها (من المكافين) انما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكافين (وكذا كل  
ناقل كلام الغير من أمره) أى من أمر ذلك الغير (ونهي وخبره لم يقم بنفسه منه كلام  
بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهى أو خبر (فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة  
حادثة أعنى) بالقراءة (أصوات القارئ المكتسبة) له (ولذا) أى ولو كونها حادثة  
مكتسبة (يؤمر بها) أى بإيجادها (نارة) كفى الصلاة أمراً يجاب كقراءة الفاتحة أو  
أمر ندب كالسورة معها (وينهى عنها أخرى) كفى حالتى الجنبابة والحيض (وكذا

الكتابة) وعلى إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها حادثة ولذا يؤمر بها تارة بكافي  
 كناية المصاحف للتطهر - وينهى عنها أخرى ككافي حالي الجنبات والحيض (والمقروء)  
 بالاسنة (المكتوب في المصاحف المسموع) بالاسماع (المحفوظ في الصدور قديم  
 وهذا) الذي قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (يقضى قيامه) أي المعنى  
 القديم (بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب) الذي هو محل الفهم والتعقل  
 (فالجواب انه) أي هذا الذي قاله أهل السنة (ظاهر فيما ذكر) أي السائل من  
 قيام المعنى القديم بنفس الانسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر بل (تساهلوا في)  
 هذا (اللفظ) الذي عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أي بما يدل على تساهلهم (حيث  
 أعقبوا هذا الكلام) الذي ذكره أي أتوا عقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع  
 المحفوظ (حالا في لسان ولا) في (قلب ولا مصحف لان المراد به) أي بقولهم - هم المقروء  
 (المعلوم بالقراءة) وبقولهم المكتوب في المصاحف (المفهوم من الخط) وبقولهم  
 المسموع المفهوم من (الالفاظ المسموعة وهذا) أي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب  
 ولا مصحف (تصريح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس حالا في القلب  
 وانما الحال فيه نفس فهمه) نفس (العلم به) أما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا  
 فيه (متعلق العلم والفهم) (هو القديم بل) قد (نقل بعضهم) أي بعض أهل السنة  
 (أنهم منعوا من) إطلاق (القول بحلول كلامه) تعالى (في لسان أو قلب أو مصحف  
 وان أريد به) حال إطلاقه الكلام (اللفظي رعاية للادب) لئلا يسبق إلى الوهم إرادة  
 لنفسى القديم وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك أمور  
 ١٠٠٠ الأول أن قوله لمشايخ الحنفية خلاف الخ يؤذن بأن الخلاف في المسئلة غير معروف  
 لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الأشعرى الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في  
 هذه المسئلة ورويناها عنه بطريق متصل اليه بما فيها من اجازة وعبارته من ذهب إلى

أنه يعنى الايمان مخلوق حارث المحاسبى وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر ثم قال وذكروا عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنهم يقولون ان الايمان غير مخلوق \* الامر الثانى أن الاشعرى مال الى أن الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصـ له أن اطلاق الايمان فى قول من قال ان الايمان غير مخلوق ينطبق على الايمان الذى هو من صفات الله تعالى لان من أسمائه الحسنى المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز وإيمانه هو تصديقه تعالى فى الازل بكلامه القديم اخباره الازل بوحدة انيته كما دل عليه قوله تعالى اننى أنا الله لا إله إلا أنا ولا يقال ان تصديقه تعالى محـ دث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق فى هذه المسئلة عند التأمل محـ ل خلاف لان الكلام ان كان فى الايمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة أسباب محـ لة للمخلوق فلا يتجه خلاف فى كونه محـ لوقا وان أريد الايمان الذى دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لاخباره بوحدة انيته فى قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو وقوله تعالى اننى أنا الله لا إله إلا أنا فلا يتجه لاهل السنة خلاف فى انه قديم وأما ان أريد تصديقه رسـ له باظهار المعجزات على أيديهم فهو من صفات الافعال وقد علم الخـ لاف فيما بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها يدل على انه صدقهم بكلامه فى ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض الخلاف فى اطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوى الصادق بالايمان الذى هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذى هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون القائل مجواز اطلاق أن الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه المتبادر من اطلاقه فى لسان أهل الشرع واحتمال إرادة ما يصدق به وبغيره بعيد جدا والقائل بعدم جواز منظر الى صدق الايمان على الايمان الذى هو وصف لله تعالى وان الاطلاق يوهم القول بأنه مخلوق وهو خطأ أوضح لال فقد تحقق ما هو محل النزاع فلما

ليس هذا خلافاً في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحقيقه هذا المحل على هذا الوجه من النفاثس والحمد لله (المسئلة الثالثة اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فنعاه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه) قالوا (وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير) من العلماء (منهم الشافعي وأصحابه) وهذا النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بأن شيخ الاسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابه مفردة على هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اه (ولا خلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بنبذه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن ان شاء الله (للسك في ثبوته) أي الايمان (للحال) أي حال التكلم بالاستثناء المذكور (والا) أي وان لا يكن ذلك بأن كان الاستثناء للسك

(قوله المسئلة الثالثة اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فنعاه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للسك الخ) قلت مشي في هذه كما في التي قبل وقد قد من أطرق النظر فعليه ما نقول لنا ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه كما جالسوا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ دخل علينا عويمر أبو الدرداء فقال يا نبي الله اني أقول أنا مؤمن حقاً فقال يا أبا الدرداء ان لم تقل حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً رواه غنجار في تاريخ بخاري وما رواه الحرث بن مالك الانصاري أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم لم فقال كيف أصبحت يا حارث قال أصبحت مؤمناً حقاً رواه الطبراني في الكبير ورواه البزار من حديث أنس بن مالك وما روى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سلم أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك

(كان الايمان منفيا) لان الشك في ثبوتة في الحال كفر (بل ثبوتة في الحال مجزوم به) دون شك (غير أن بقاءه الى الوفاة) عليه (وهو المسمى بايمان الموافاة) أى الذى يوافق العبد عليه أى يأتى متصفا به آخر حياته وأول منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان ذلك) يعنى ايمان الموافاة (هو المعتبر فى النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم) بقوله أنا مؤمن ان شاء الله (فى ربطه) أى الايمان فى قوله أنا مؤمن (بالمشيئة وهو) أى

ولانه لما اتصف الذات حقيقة بالايمان كان العبد مؤمنا على القطع والبتات وكان فى علم الله أيضا مؤمنا لان الله تعالى يعلم كل شئ كما هو فى الحال وان كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة كما أنه يعلم الحى حيا وان علم أنه يموت بعد ذلك ولا يصح أن يقول المتحرك انا متحرك ان شاء الله تعالى (قوله ولا خلاف بينهم أنه لا يقال للشك) فيه نظر بل هو عندهم للشك على أحد المقامين كما صرح به الامام فخر الدين الرازى رحمه الله ولفظه أما الذين قالوا أنا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان أحدهما ان يكون ذلك لاجل الشك فى حصول الايمان وتقريره عند الشافعى أن الايمان عند رضى الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والقرار والعمل ولا شك أن كون الانسان آتيا بالاعمال الصالحة مشكوك فيه والشك فى أحد أجزاء الماهية يوجب الشك فى حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والقرار الا أنه لما كان شاكيا فى حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكيا فى حصول الايمان قلت وعن هذا قال الامام السفكدرى لا ينبغي للحنفى أن يزوج بنته من شفعوى المذهب قال الامام فخر الدين فثبت ان من كان قوله ان الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك فى الايمان وعندهذا ظهر ان الخلاف فى اللفظ فقط (قوله بل ثبوتة فى الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم فى ربطه بالمشيئة وهو

إيمان الموافاة أمر (مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) فلا وجه لوجوب تركه (الأنه) أى الشأن (لما كان ظاهر التركيب) فى قول القائل أنا مؤمن إن شاء الله (الأخبار بقيام الإيمان) به (فى الحال وقرآن) بالنصب عطف على قوله الأخبار أى كان ظاهر التركيب أمرين الأخبار المذكور واقتراح كلمة (الاستثناء به) أى بالأخبار بقيام الإيمان به فى الحال (كان تركه) أى ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالإيمان فى الحال الذى هو كفر (فكان) تركه (واجبا) لذلك ولما كان هذا انما يتشى عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة المقضى للتبرك بالمسببة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم فى الحال أما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا بقوله (وأما من علم قصده) إيمان الموافاة وأنه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة (فربما تعاد النفس) أى نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (التردد) فى الإيمان فى الحال (لكثرة اشعارها) أى إشعار النفس بواسطة الاستثناء (بتردها) أى النفس (فى ثبوت الإيمان واستمراره وهذه) أى كثرة اشعار النفس بالتردد فى ثبوت الإيمان واستمراره (مفسدة إذ قد يجزألى وجوده)

مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) قلت المقام الثامى وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيمان الموافاة بل قال الامام نحر الدين لسانه وجوه الاول كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعمته وأحواله فاذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بمحصول الانكسار فى القلب وزوال العجب وروى أن أبا حنيفة قال لقتادة لم تستثنى فى إيمانك قال أتباعا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتي يوم الدين فقال له أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى قال



أى التردد فى الثبوت والاستمرار ( آخر الحياة الاعتقاد ) فاعل يجتز ( به ) أى بذلك التردد  
 ( خصوصاً والشيطان متبطل ) أى منقطع مجرد نفسه ( بك ) أى بسبك ساع فى هلاك  
 يا ابن آدم ( لا شغل له سواك فيجب ) حينئذ ( تركه ) أى الاستثناء المؤدى الى هذه  
 المفسدة وأنت خير بأن أشعر اللفظ فى نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف  
 المفروض اذ الفرض قصـد التبرك لا جـل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وبالله  
 التوفيق \* ( المسئلة الرابعة الايمان باق ) حكماً ( مع النوم و ) مع ( الغفلة و ) مع  
 ( الغشية ) أى الانغماء ( و ) مع ( الموت وان كان كل منها ) أى من هذه الحالات الأربع  
 ( يضاد التصديق ) مطلقاً حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص ( و ) يضاد ( المعرفة )  
 كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة ( و لكن الشرع حكم بيقا حكمهما ) أى  
 التصديق والمعرفة ( الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى إبطالهما باكتساب ما  
 أى باكتساب أمر ( حكم الشرع بمنساقاته ) لهـما على ما عرفته فيما سبق ( فيرتفع )  
 بهـذا الاكتساب ( ذلك الحكم ) الذى حكم الشرع ببقائه ( خلافاً للمعتزلة فى قولهم  
 ان النوم والموت يضادان المعرفة ) أى فلا يوصف الزنايم ولا الميت بأنه مؤمن وفى عبارة

الرازى كان لفتادة أن يجب وبقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليظمئ قلبي فطلب  
 مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله \* الثانى أنه تعالى ذكر فى هذه  
 الآية ان الرجل لا يكون مؤمناً الا اذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة وهى الخوف من  
 الله تعالى والاخلاص فى دين الله والتوكل على الله تعالى والايان بالصلاة والزكاة لوجه  
 الله تعالى وذ كر فى أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا  
 وكلمة انما تفيد الحصر كما دللت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع  
 على نفسه بهـذه الصفات الخمس لاجرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله وروى أن الحسن  
 سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسأل عن الايمان بالله

المصنف هنا نظر من وجهين أحدهما أنه جعل خلاف المعتزلة في أن النوم والموت  
يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم أهل السنة مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه  
ما هو محل خلاف الثاني أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن  
النائم والميت مخالف لما في المواقف ونمرجه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاما لمن قال  
أن الإيمان هو التصديق فقط مع دعواهم الإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان وعبرة  
المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون  
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته، وأنه خلاف الإجماع ثم ذكر في المواقف  
جواب أهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة  
فيه بل لأن الشارع يعطى الحكمي حكم المحقق وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه ورد  
عليهم أي على المعتزلة منه في الأعمال أي لأنهم عندهم من الإيمان والغافل والنائم ليسا  
في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم إلا بأن الحكمي للمحقق  
انتهى وقد استدلل المصنف بقياس وصف الإيمان على وصف النبوة فقال (وإذا قلنا  
إن النبوة من الأنبياء والنبي) بهم زودونه (معناه المنبئ عن الله تعالى) وهو بدون الهمة  
وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فانا مؤمن وإن كنت تسألني عن قوله تعالى إنما  
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا أدري أنا منهم أم لا \* الثالث أن  
القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لاسمى إليه فكذا  
هذا نقل عن الثوري رحمه الله قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد بأنه من أهل  
الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود كما لاسمى إلى القطع بأنه من أهل الجنة فكذا  
لاسمى إلى القطع بأنه مؤمن \* الرابع أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن  
المعرفة فعلى هذا الرجل إنما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى فأما في نفس الأمر فلا  
إذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون المراد بقوله إن شاء الله عائد إلى استدامة مسمى الإيمان

مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام (فلا شك أنه) أى النبي (ليس منبثاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق إلى الأبد وان لم يبلغ عنه) أى عن الله تعالى (إلا مرة واحدة) ولا يرتاب في ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضاً (الاتفاق) واقع (على أن حكم النكاح و) حكم (سائر العقود باق بعد دفن الإيجاب والقبول) الذى هو مسمى العقد لحاجة الناس إلى ذلك (والحاجة فيما نحن فيه) من (الإيمان) (إليه) أى إلى بقاء الحكم (أمس) أى أكد لان عصمة الدم والمال منوطة به (وأما ان كانت النبوة بدون همزة مأخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرفع لىكون معناها (مرتبة من) مراتب (القرب) المعنوى وهو قرب المنزلة عند الله تعالى (خاصة) نعت ثان ووجه له (يقترن بها) في موضع النعت الثالث أى موصوفة بأن يقترن بها (إيجاب التبليغ عن الله) تعالى (ومن أوصى إليه بذلك) أى بأن يبلغ عن الله (إجلالاً) مفعول لأجله متعلق بإيجاب التبليغ والمعنى أن إيجاب التبليغ للإجلال (لمن جله الله) تعالى (ذلك) التبليغ وكافه القيام بأعبائه (فهى) أى النبوة بهذا المعنى (بعينها باقية أبداً ووصفاً للروح) اذ الروح لا تنفى بقاء البدن (وأنه

واستحضار معناه أمر ادعاء من غير حصول ذهول وغذلة وهذا المعنى محتمل \* الخامس أن أصحاب الموافقة يقولون شرط كونه مؤمناً في الحال حصول الموافقة على الإيمان وهذا الشرط لا يحصل إلا عند الموت فيكون مجهولاً والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى \* السادس أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء إلى الخاتمة والعاقبة فإن الرجل ولو كان مؤمناً في الحال إلا أن بتقدير أن لا يتفق ذلك الإيمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم تحصل فائدة أصلاً فكان المقصود من ذكره هذا الاستثناء هو هذا المعنى \* السابع أن ذكره هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع ألا ترى أن الله تعالى قال لتدخلن

أعلم) قال المصنف رحمه الله (ولنختم) هذا الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) بأن نذكر أجمالاً ما تقدم تفصيل معظمه فإن في ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعاً لمنفرقيها يحصل به مزيد اتضاح للفصوص بواسطة قرب استحضارها (وهي) أي عقيدة أهل السنة (أنه) أي الرب (تعالى واحد) بمعنى أنه يستحيل عليه قبول الانقسام وأنه لا يشبهه ولا يشبهه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل (لا شريك له) في الألوهية وهي استحقاق العبادة (منفرد بخلق الذوات) بصفاتها (و) خلق (أفعالها) فلا خالق سواه سبحانه (ومنفرد بالقدم) بذاته (و) بصفاته الذاتية) فلا ابتداء لوجوده ولا قدم بذات ولا بصفة سواه سبحانه (وكذا) صفاته (الفعلية) فهي قديمة (عند الخفية) من عهد الامام أبي منصور على ما مر (ككونه خالقاً ورازقاً فهو خالق قبل) وجود (المخلوقين رازق قبل) وجود (المرزوقين) أي أن هذا الوصف ثابت له (في الازل) والاشعرية رد ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال (وصفات ذاته) وهو مبتدأ خبره قوله (حياته) وما عطف عليها أي هي حياته وعلمه إلى آخرها والحياة صفة تقتضي

المسجد الحرام أن شاء الله آمين وهو تعالى منزّه عن الشك والريب فثبت أنه تعالى أنما ذكر ذلك تعليمًا منه لعباده هذا المعنى فكذلك هنا فالأولى ذكر هذه الكلمة الدالة على نفوذ الأمر إلى الله تعالى حتى يحصل بركة هذه الكلمة دوام الإيمان \* الثامن أن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأيناه ما يتقو به في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالؤمن يقول أن شاء الله حتى يجعله بركة هذه الكلمة من القسم الأول لأن القسم الثاني ثم أجاب عن استدلالنا فقال والجواب أن الفرق بين وصف الإنسان بكونه مؤمناً وبين وصفه بكونه متحرراً كما حصل من الوجوه التي

صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى (بلا روح حالة) فيه تعالى فلا تشبهه حياة المخلوق  
 (وعلمه) تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء (بلا ارتسام) لصورها (في قلب ولادماغ)  
 لتعالیه سبحانه عن التأثير بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (بكل  
 جزئى كان) أى وجد فى الخارج (أو هو كائن قبل كونه) أى وجوده الخارجى (من حركة  
 كل شعرة ونحوها) كالذرة والهباء (وسكونها) بيان للجزئيات التى هى من متعلق العلم  
 عند أهل السنة (بعلم واحد) لان كلام من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما التكثير فى  
 التعلقات والمتعلقات (لم يتجدد له) سبحانه (علم بحسب تجدد المعلومات) كعلوم المخلوقين  
 (وقدرته) بالرفع عطا على حياته أيضا (على كل الممكنات وارادته) وقد سبق تعريفها  
 (ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته  
 ومحبة ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أخص من الارادة والمشیئة  
 وهما بمعنى اذ كل من الرضا والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسى  
 (والمعاصى بارادته تعالى لا لمحبة ورضاه وأمره) قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل  
 ان الله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحب الفساد (والكل) أى كل الكائنات من الطاعات

ذكرنا وانه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا وذلك  
 الشرط مشكوك فيه والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فوجب الشك فى  
 المشروط وبهذا يتوى عين مذهبنا انتهى بحروفيه قلت فى هذا أبحاث الاول ان الشك  
 فى حصول ماهية الايمان لا يصح أن يكون مبنى أولوية الاستثناء وانما هو مبنى الجزم  
 بالاستثناء الثانى ان القائل بأن الاعمال من الايمان لا يقول انه آمنه قبل وجوبها بل اذ  
 وجبت كان وجوب الايمان بها كوجوب التصديق والاقرار على من لم يفعلهم ما فان  
 فعل التحق ذلك بالتصديق والاقرار وان لم يفعل بطل التصديق والاقرار اذ خرج من  
 الايمان ولا يدخل فى الكفر واذا كان كذلك فلا يصح أن يستثنى الاحال ما وجب عليه

والمعاصي وغيرهما (بقضائه وقدره) تعالى (بلا جبر) منه (و) لا (إلجاء في الأفعال  
التكليفية) والقضاء عند الأشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو إرادته الأزلية  
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى إيجاده إياها على قدر مخصوص  
وتقدير معين في ذواتها وأفعالها أو كما مر في المتن من التسنن وقررنا من أن معنى قضائه  
تعالى علمه أزلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره إيجاده إياها على ما يطابق العلم  
(وسمعه) بالرفع عطفاً على ما هي عليه (بلا صماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة) على  
الاجسام اللينة (وكلام النفس) فانه تعالى يسمع كلامهم ما (وبصره) بالرفع عطفاً كما مر  
(بلا حـ) دقة بقاءهم تعالى رب العالمين عن ذلك) أي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من  
صفات المخلوقين (لكل موجود) متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم  
أو حادث جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء  
ونظفاً السراير متمكلم) بالرفع خبر ثالث لأن أي انه تعالى واحد منفرد بما ذكر متمكلم  
ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف أي هو متمكلم (بكلام قائم بنفسه أزلا وأبداً في الآفة  
والسكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزّه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق

فعل ولم يأت به وهم لا يفصلون الثالث أن قوله وظهر أن الخلاف في اللفظ فقط ليس  
كذلك بل ظهر أن هذا من رد المختلف إلى المختلف ومثله ليس نزاعاً لفظياً الرابع قوله  
المقام الثاني أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله ليس لأجل الشك لا يصح لما تقدم له أن عند  
الشافعي رحمه الله الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث  
قال ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك فعن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النفي \* الخامس أن  
قوله كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح  
نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بمحصول الإنكار  
في القلب وزوال العجب لا يطابق قول أصحاب الشافعي الأولى أن يقول حيث كانت

من الآفة المسممة بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على إدارة الكلام في النفس ومن السكوت الباطن الذي هو ترك الإدارة مع القدرة عليها (ليس بصوت ولا حرف) لأن الحروف والاصوات أعراض حادثه وهو سبحانه (لا تقوم الحوادث به) لأنه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لأنهم ما من صفات الأجسام وأنه تعالى منزّه عن الجسميّة كما مر أول الكتاب (ولا يحل) تعالى (في شيء) لا بذاته ولا صفاته أما ذاته فلا أن الحلول هو الحصول في الحيز تبعاً وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولأن الحلول ينافي الوجوب الذاتي لا فتقار الحال إلى المحل وأما صفاته فلا أن الانتقال من صفات الذات بل الأجسام (ليست صفاته من قبيل الأعراض) لأن الأعراض حادثه وهو تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته (ولاعينه ولا غيره) أي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته أما أنه ليست عين الذات فظاهر وأما أنه ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه (أحدث) سبحانه (العالم باختياره) خلافاً للفلاسفة في قولهم بالاجباب الذاتي (من غير غرض) له تعالى في إحداثه (هو) أي

الدعوى الأولوية والدليل موجب ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من مذكراً جلّ النعم عليه ويعارض ما ذكر أن قرآن الاستثناء يوهم التردد فتركه أبعد عن التهم وإن علم قصد المتكلم فيخشى عليه اعتياد النفس التردد فلا يقاوم ما ذكره ما يخاف منه عليه السادس أن عندي في صحة قوله روى عن أبي حنيفة أنه قال إثمادة لم تستثن في إيمانك قال أتباعاً لأبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال أبو حنيفة دلاقة دبت بقوله أو لم تؤمن قال بل نظراً فإنه أعماز كراطمع في المحقق في المستقبل لا في الحاصل في الحال وجواب أبي حنيفة رحمه الله على طريق إرخاء العنان السابع أن قوله كان إثمادة أن يقول لأنه قال بعد أن قال بل ولكن ليطمئن قلبي فطلب

ذلك الغرض (استكمال) أى طلب حصول كمال (زائد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له) بايجاد ما يوجد ولا ما أوجده من العالم (اسم ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته (لا ضده ولا مشابه) فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل (ولا حد) له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوى على أجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله (ولانهاية) عطف مبين وعلى الثانى عطف بنفسه ويروعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام (ولا صورة) لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزّه عن الجسمية وصفاتها (بستحيل عليه) سبحانه (سمات النقص كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلاً من صفات الاله صفة كمال (ليس بجوهر ولا عرض ولا فى جهة ولا على مكان) وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب (لا يكون) فى ملكوته تعالى (الامائشاه) من خير وشرو ونفع وضرور مج وخسر بل لاتقع لمحّة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى (لا يحتاج) سبحانه (الى شئ) هو الغنى مطلقا قال الله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء فكل موجود فقير اليه تعالى فى وجوده وبقائه وسائر ما عتده به (وانه) تعالى (حليم) بالالام مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله لا يمس المطلوب هنا وهو زوال العجب والتبرك ولا المطلوب الاول الذى هو الشك فى الايمان للشك فى حصول العلم فهو ناب عنه من كل وجه على ما لا يخفى (١) وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع باحياء الله الموتى عن وحي الله تعالى أو فتحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ثم انه لا يرى قول صاحب النبى صلى الله عليه وسلم حجة فى الظنيات فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك الثامن ان قوله الثمانى ان يقال ذكر فى هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة وهى الخوف من الله تعالى والاخذ بالاص فى دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى



ويناسبه ما بعده أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكرر خلق ما خلق  
 على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية وأدبية وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك  
 ونهى عما نهى عنه كذلك (عفو) يحو أثر العصيان ويكفره بالاحسان (غفور) يكبائر  
 من شاء من مات مصرّا على الكبائر) خلافاً للعزلة وأصل الغفر لغة الستر والمراد به هنا  
 ستر ما ليس ظهوره من العبد محمود أو الغفران (بشفاعة من شاء) تعالى أن يشفع (من  
 نبيّ أو وليّ أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (إلا الكفر فأهلهم مخلدون في النار) قال تعالى  
 إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (والمؤمنون مخلدون في الجنة)  
 بعد دخولهم إياها (ابتداء) من غير عذاب يسبق (أو في عاقبة أمرهم) أن أدخلوا النار  
 بجرأتهم) فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطق به الأحاديث المتواترة المعنى  
 (ولا تبديد) أي لا تنفي (الجنة ولا النار) كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في  
 كل منهما أبداً (ولا تموت الحور) العين (عند أبي حنيفة) بل هن داخلات فيهن استثنى الله

والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله وذكرك في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى  
 إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة إنما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى  
 ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخسيسة فيافي قوله لا جرم كان الأولى  
 أن يقول إن شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول إن شاء الله ثم قوله لا يمكنه القطع نفي  
 للوجودات والمحسوسات لمن عرف التاسع أن قوله روى أن الحسن سأل رجل فقال  
 أمؤمن أنت فقال الإيمان إيمانان فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه  
 ورسله واليوم الآخر فأنا مؤمن الخ دليل لنالاه وذلك لأن محل النزاع الإيمان بالله وملائكته  
 وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال هنا ما بيناه في فتاوة العاشر أن قوله إن القرآن العظيم  
 دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذلك هذا يقتضي أن  
 الاستثناء واجب لأولى ثم صحته بالنظر إلى ما في نفس الأمر وما عند الله تعالى ولم يكلف به

تعالى بقوله تعالى الامن شاء الله (وهما) أى الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع  
 دليله (ويراد المؤمنون فى الجنة لافى جهة ولا باتصال مسافة) بين الرانى والمرئى كما مر مع  
 الاستدلال له (وانه) تعالى (أرسل رسلا) مبشرين ومنذرين (أولهم آدم) صلى الله عليه  
 وسلم أرسل الى بنيه يعلمهم الشرائع وأما ما فى حديث الشفاعة من قول المستشفعين  
 لنوح عليه السلام أنت أول الرسل فالمراد الى قوم كفار (وأكرمهم) أى الرسل (عليه)  
 تعالى هو (خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم) الذى لانبى بعده (وأنزل) عطف على أرسل  
 (كتبنا) على بعض أنبيائه بين فيه أمره ونهيه ووعدته ووعيده (آخرها) نزول (القرآن)  
 وكلها كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا  
 الاعتبار كان القرآن أفضلها والافالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد  
 فى تفضيل بعض السور والاى فغناء أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للتدبر العامل به أو  
 لان ذكر الله تعالى ونزيبه فيه أكثر وأشار بقوله آخرها القرآن الى أنه ناسخ لها تلاوة

أحد الحادى عشر أن قوله نقل عن الثورى أنه قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد  
 بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية انما يرد على من يقول لا يجوز ان يشهد المؤمن  
 انه من أهل الجنة الآن الثانى عشر ان قوله الايمان عبارة عن التصديق بالقلب الخ  
 لا يطابق الاولوية الثالث عشر قوله ان أصحاب الموافاة الخ جوابه ان ما كان صحيحاً على  
 قول بعض لا يعتد به لم لا يصح أن يكون قولاً لمن لا يقول بذلك الرابع عشر أن  
 ما استشهد به من قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من الامور المسئلة قبله  
 وكلامنا فيما هو ثابت الآن الخامس عشر قوله ان جماعة من السلف ذكروا هذه  
 الكلمة دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير قتادة وقد خصم بقول امامنا رضى الله عنه  
 السادس عشر قوله ورأى الله ما يقويه فى كتاب الله تعالى وهو قوله أولئك هم المؤمنون  
 حقاً وهم المؤمنون فى علم الله وفى حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا

وكتابه وناسخ لبعض أحكامها (وانه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم بأجسامهم وانه لا يجب عليه) سبحانه (شيء) كما مر كل من الامرين مع دليله (و يجب) على المكافين من خليفته (محبته) الاختيارية المكتسبة بالنظر في انعامه بالايجاد والامداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنتفعهم (و) يجب (شكروه على) المكافين من (خليفته وأن سؤال المالكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحواس والصراف) كل منها (حق) كما مر مفصلا (وأنتراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى) بن مريم (عليه) الصلاة (والسلام) من السماء (وخروج بأجوج وما أجوج و) خروج (الدابة) كما في سورة النمل وفي جامع الترمذي عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجبلو وجه المؤمن وتحطم أنف الكافر الحديث (وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت به النصوص النصريحة الصحيحة (وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي

يكونون كذلك جوابه ان هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمنا حقا وما ذاب به الحق الا الضلال وقد قال صلى الله عليه وسلم لا بى الدرداء رضى الله عنه ان لم تقل أنا مؤمن حقا فكأنك قلت أنا مؤمن باطلا السابح عشر أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الانسان بكونه مختار كامن الوجه التي ذكرناها ان كان بالنظر للحال فباطل بالبدئية وان كان بالنظر الى غير ذلك فليس الكلام فيه الثامن عشر أن حصول الشك في الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها مكابرة مع العقل والواقع فلا تعتبر التاسع عشر ان مقتضى هذا بعد تسليمه ان يكون الشك في الايمان الموصوف بالحقيقة واذا كان كذلك فيكون الاستثناء لاجل الحقيقة لا في الايمان وليس الكلام في هذا العشرون ان قوله انه تعالى حكم على الموصوفين انهم مؤمنون حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في

والتفضيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك كله موضحاً في محله (والله) بالنصب  
 (سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير مننه) أي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله (أن  
 يتوفانا على يقين ذلك) كله (مسلمين انه) سبحانه (ذو الفضل العظيم) والطول العميم (وهو)  
 سبحانه (حسبنا) أي محسبنا وكافينا (و) هو سبحانه (نعم الوكيل ولا حول) أي لا احتيال  
 ولا طاقة (ولا قوة الا بالله العلي العظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم  
 ورضى الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والمجد لله رب العالمين

المشروط فهو بقوة عين مذهبنا يقتضي أن المقام الاول وهو الشك هو الراجح من  
 مذهبهم والشيخ الامام سعد الدين التفتازاني يقول ان كان للشك فهو كفر لا محالة لكن لم  
 يعرج المحققون على هذا وقالوا الاولى الترك والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا  
 محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

﴿ يقول المتوسل بجاء المصطفى الفقير الى الله تعالى محمود مصطفى ﴾

نحمدك اللهم على جلاء مرآة أفكارنا بالتفكير في آياتك وواضحات الأدلة ونشكرك  
 على ما أنعمت به علينا من اتباع الدين القويم والشريعة السهلة ونصلي ونسلم على سيدنا  
 محمد الذي أنزلت عليه كتاباً هو لاصل الدين قوام واقاعدة التوحيد عماد ونظام وعلى  
 آله وأصحابه القائمين بنصرة الدين السالكين سبيل الرشاد للهتدين ﴿أما بعد﴾ فان  
 كتاب المسارحة في العقائد المنجية في الآخرة تأليف العلامة الاوحد والعلم المفرد  
 امام العلماء الاعلام الاستاذ الكمال بن الهمام كتاب كشف عن وجه الحق غواشي  
 الحجب وأرسل لكل مكابر ثواب الشهب وقد اعنتني بشرحه الجهم الغفير من أرباب  
 التحبير والتحرير ومن أحسن شراحه أرافعة عن معناه القناع العربية عن حقائقه

عجرب الاطلاع الشرحان الجليلان الحسنان الجميلان المصوغان في قالب يقرب  
تناوله ويسهل على افهام الطالبين تداوله شرح الامام الامي الكمال محمد بن أبي  
سريفة الشافعي وشرح أستاذ الاساتذة وجهبذ الجهابذة الشيخ قاسم بن قطلوبغا  
الحنفي سقى الجميع شآبيب الرحمة ذواللطف الخفي ولما اشتاقت الى هذين الشرحين  
النفوس واستجلتم ما استجلاء العيون للعروس بادرا الى طبعهما رغبة في عموم نفعها  
الهمامان الفاضلان والنجيبان الكاملان الكرديان اللوذعي الامجد معصرة  
شكر الله أفندي أحمد والبيب الذكي الشيخ فرج الله زكي بالمطبعة العامرة  
بيولاقي مصر القاهرة في ظل الحضرة الفخيمة الخديوية والعواطف الرحيمة  
العباسية من بلغت رعيته بين طلعت جيع الاماني الخديوية الاعظم عباس  
باشا حلى الثاني أدام الله أيامه ووالى على الرعية بره وإنعامه ملحوظا هذا

الطبع اللطيف والشكل الطريف بنظر من عليه جميل طبعه يثنى

وكيل المطبعة حضرة محمديك حسنى وذلك في شهر

ربيع الاول من عام ألف وثلثمائة وسبعة

عشر هجرية على صاحبها

أفضل صلاة وأزكى

تحية

م

﴿الكتب الجارية طبعها بامر فتناء بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية﴾

عدد ١ شرح ابن أمير الحاج المسمى بالتقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام في  
الاصول الجامع بين مذهبي الشافعية والحنفية وبهامشه شرح الامام الاسنوي  
على منهاج البيضاوي وشرح الامام القاتاني الخوارزمي على مغني الاصول للامام  
جلال الدين الخبازي اجزاء ٣ والتمن خمسةون قرش مصري

عدد ٢ شرح المصنف المسمى بكشف الاسرار للنسفي على متنه المسمى بالنسار مع  
شرح نور الانوار وحاشيته المسماة بقرالاقار اجزاء ٢ والتمن ثلاثون قرش  
مصري

عدد ٣ كتاب سيبويه مع شواهد العلم ومخلص شرح السيرافي عليه اجزاء ٢  
والتمن سبعون قرش مصري

عدد ٤ شرح المسامرة للكمال بن أبي شريف على مسامرة الكمال بن الهمام في علم  
الكلام مع شرح العلامة فاسم الحنفي ثمنه عشرة قروش مصري  
كل من اراد هذه الكتب من أي جهة كانت يجازيها في شأنها

فبرج الله زكي الكردي بمصر

بالجامع الازهر بالزواق

العباسي

